

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

La Notion Sociologique de la Religion

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

Elie GUIRAUD

CAHORS & ALENÇON

IMPRIMERIES TYPOGRAPHIQUES A. COUESLANT

1911

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

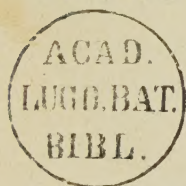
La Notion Sociologique de la Religion

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE



PAR

Elie GUIRAUD

CAHORS & ALENÇON

IMPRIMERIES TYPOGRAPHIQUES A. COUESLANT

—
1911

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

Examineurs de la Soutenance :

M. Henri MONNIER, professeur, président de la Soutenance.

MM. H. MONNIER.	}	Examineurs.
Eug. EHRHARDT.		
R. ALLIER.		

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat*

Bibliographie ¹

- E. DURKHEIM : *Les Règles de la méthode sociologique*, 5^e éd., Paris, Alcan, 1910.
De la division du travail social, 2^e éd., Paris, 1902.
Le suicide. Paris, 1897.
La collection de *L'Année sociologique*, publiée sous la direction de E. DURKHEIM, (11 vol. parus).
- H. HUBERT et M. MAUSS : *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.
- LÉVY-BRUHL : *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*. Paris 1910.
- H. HUBERT : Introduction à la traduction française du *Manuel d'Histoire des Religions*, de Chantepie de la Saussaye. Paris, 1904.
- MARILLIER : Art. Religion, dans la *Grande Encyclopédie*.
- BOUTROUX : *Science et Religion*, Chap. IV, Paris 1909.
- Divers articles de MM. E. Durkheim, Belot, Marillier, Bouglé, Bois, etc., dans les *Revue de Métaphysique et de Morale*, philosophique, de *l'Histoire des religions*, de *Théologie* (de Montauban) ; du *Bulletin de la Société française de philosophie*.

¹ Nous n'indiquons ici que les ouvrages intéressant très directement le sujet que nous traitons, et non point tous ceux qu'il y aurait lieu de consulter, ou même que nous avons eu l'occasion de citer dans notre travail.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Introduction

A l'aube de ce siècle, la foi religieuse se trouve en présence de deux objections nouvelles, élaborées au cours de ces vingt-cinq dernières années, et d'une portée considérable : l'objection psychologique et l'objection sociologique.

Psychologues et sociologues se rapprochent d'ailleurs sur plusieurs points essentiels. Si l'on veut avoir quelque chance de parvenir à un résultat positif, affirment-ils d'un commun accord, il est urgent d'appliquer résolument aux recherches religieuses le grand principe de la méthode expérimentale qui a surtout fait ses preuves dans les sciences de la nature : il faut se placer en face de ce qui est, en face du fait.

On est fort malvenu à parler de la Religion en présence de la variété infinie des formes religieuses particulières. Il n'existe pas d'entité répondant au nom de religion. L'observateur non prévenu connaît seulement une multitude de phénomènes très dissemblables les uns des autres, ayant tout au plus en commun certains caractères généraux qui permettent de les ranger tous sous une même rubrique : les phénomènes religieux. Mais de même qu'il n'y a dans le donné que des phénomènes physiques, chimiques, historiques, il n'existe que des phénomènes religieux ; parler encore de la religion, c'est s'exposer aux plus déplorables confusions, à moins qu'il soit bien

entendu qu'on n'accorde à ce terme qu'un sens métaphorique.

Quant à ces phénomènes religieux, il convient de prendre à leur égard la même attitude qu'à l'égard de tous autres faits ; quelles que soient les formes sous lesquelles ils se présentent : croyances, rites, états mystiques, etc., loin d'en suspecter telle ou telle catégorie, ou de la négliger, il importe de les réintégrer tous dans l'ensemble des faits humains où ils ont tout naturellement leur place. Comme les phénomènes économiques, esthétiques, moraux, les manifestations religieuses sont des phénomènes sui generis que présentent les sociétés humaines au cours de leur évolution.

Aussi — et ce principe est essentiel — de même que les phénomènes chimiques, par exemple, sont uniquement explicables par les propriétés des corps et leurs combinaisons multiples, loin de rechercher dans l'intervention de quelque réalité transcendante la cause des faits religieux, le savant devra se borner à interroger l'homme. Une connaissance profonde de sa nature et de ses modes d'association rendra parfaitement compte des faits religieux comme de tous les autres faits humains. En un mot, l'homme est la seule réalité à laquelle la science ait le droit de faire appel.

Mais ici cesse l'accord entre psychologues et sociologues. Les psychologues, s'attachant surtout aux phénomènes d'ordre intérieur, voient les faits vraiment caractéristiques, spécifiques de la religion dans les modifications profondes du moi sous l'influence de préoccupations spéciales : les phénomènes religieux par excellence sont les états mystiques. Ils ont pour siège véritable le moi individuel : c'est là qu'ils naissent du sous-sol de la

conscience et se développent en une variété et une richesse de formes surprenantes, tirant de ce sous-sol éminemment fécond une sève substantielle. Puis le moi joue à la fois le rôle complexe de sujet et d'objet. Un véritable dédoublement s'opère en lui : une partie représentée par la synthèse de ses tendances les plus élevées est projetée hors de la conscience, et constitue une sorte de moi supérieur qui, s'objectivant bientôt en un idéal, exerce sur le moi inférieur un irrésistible attrait et se propose à lui comme objet d'adoration.

Les phénomènes religieux par excellence ont leur siège dans la conscience individuelle et sont parfaitement réductibles au seul fonctionnement des lois psychiques, sans qu'il reste aucun résidu impliquant quelque intervention supérieure à l'individu. C'est par une grossière illusion, que la psychologie est seule en mesure d'expliquer, que l'individu attribue à une cause extérieure des phénomènes parfaitement réductibles aux modifications insoupçonnées de sa propre conscience. Preuve en soient les représentations qu'il se fait de cette cause : on sait à quel point les révélations obtenues par les mystiques reflètent le milieu, les préoccupations, le caractère, les connaissances du sujet, tout comme, dans les expériences spirites, les renseignements transmis sur l'au-delà par les soi-disant esprits désincarnés trahissent incontestablement le moi du médium.

Mais ici interviennent les sociologues. Il n'est pas vrai, affirment-ils, que la psychologie, tant objective qu'introspective, soit en état de rendre compte des phénomènes religieux, pas plus d'ailleurs que d'aucun autre.

D'abord sa prédilection pour les états de conscience est injustifiable, arbitraire ; à son dire, dogmes, pratiques,

etc.; sont choses dérivées, accessoires, et, seuls, les phénomènes psychiques, vraiment essentiels.

Il y a plus, la catégorie de phénomènes religieux choisis par les psychologues les condamne à un insuccès certain. Comment peut-on espérer saisir, dans ce qu'ils ont d'essentiel, de spécifique, des faits qui, de l'aveu même des sujets qui en sont le siège, sont incommunicables, ineffables, intraduisibles en concepts intelligibles ?

Enfin, Kant n'a-t-il pas établi — sans que son argumentation ait été infirmée jusqu'ici — l'erreur qu'il y aurait à faire procéder le fait de l'obligation du seul jeu des lois psychiques. Or, c'est précisément cette erreur que commettent les psychologues.

Seule sera efficace et légitime une méthode qui, s'interdisant toute investigation d'ordre subjectif, partira de ce qui est réellement objectif, donné, accessible à tous et vraiment caractéristique des faits religieux : les pratiques et les croyances ; qui, à l'opposé de la méthode psychologique, ira du plus connu au moins connu, de l'extérieur à l'intérieur, du collectif à l'individuel ; et qui, enfin, rendra compte du fait de l'obligation, aussi essentiel tout au moins en religion qu'en morale. Or cette méthode existe, c'est la méthode sociologique.

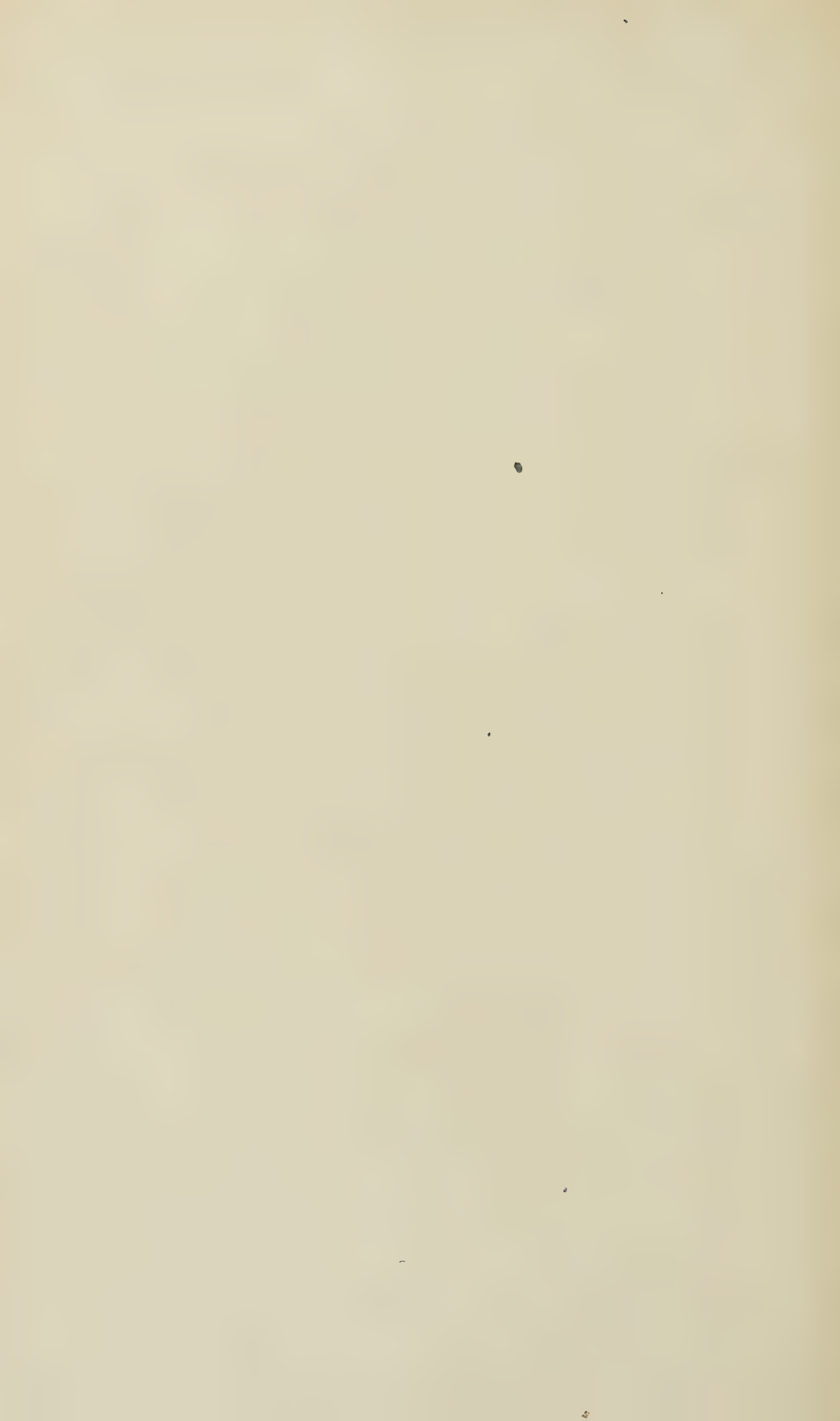
Il reste donc — et à ces critiques fondamentales du psychologisme les sociologues ne seraient pas en peine d'en ajouter d'autres — que la sociologie est seule, est vraiment en état de donner des faits religieux une explication purement positive.

Quoi qu'il en soit, elle constitue aux yeux du croyant une objection de premier ordre contre sa propre interprétation de la religion, aussi importe-t-il de la bien connaître. L'objet du présent travail est précisément de

*présenter un exposé de la méthode sociologique*¹. Nous dirons quels sont ses principes, nous en montrerons quelques applications, enfin nous en apprécierons la valeur.

¹ La méthode sociologique dont il s'agit ici, à peine est-il besoin de le dire, est celle dont M. E. Durkheim a été l'initiateur et reste le représentant attitré. L'école qui s'en réclame est de beaucoup la plus originale et la plus importante par le nombre et la valeur de ses travaux.

■



CHAPITRE PREMIER

La sociologie avant l'école de M. Durkheim

Pour quiconque observe l'histoire des idées une remarque d'ordre général s'impose de prime abord. Pas plus ici qu'en biologie la génération spontanée n'a de réalité. Une doctrine n'est jamais l'œuvre exclusive d'un individu ou d'une école ; elle n'apparaît qu'à la suite d'une période de gestation plus ou moins lente, plus ou moins obscure dont elle marque le terme. Elle comporte des antécédents et des concomitants historiques et logiques, et, pour la bien comprendre, pour en saisir l'originalité et la portée, il importe de ne pas les perdre de vue.

Appliquons cette observation d'ordre général à la sociologie contemporaine, et rappelons les noms des principaux penseurs du XIX^e siècle qui ont plus ou moins directement préparé son avènement.

C'est à *Aug. Comte* que remonte la sociologie ; tant le mot que la chose. Pour ce philosophe la sociologie est une notion complexe. Il l'envisage successivement comme une science et comme une philosophie.

Comme science, la sociologie occupe dans l'échelle hiérarchique de la classification comtiste le degré le plus haut comme aussi le plus noble par la nature même de

son objet. Tandis, en effet, que les autres sciences se bornent à l'étude de la matière, de ses propriétés, de son évolution de l'inorganique aux formes organisées les plus élevées, la sociologie se propose l'étude objective des faits humains.

La possibilité de cette science avait été entrevue par plusieurs philosophes du XVIII^e siècle. Montesquieu et Condorcet tentèrent même, chacun de son côté, d'appliquer aux faits sociaux les lois directrices de tous les phénomènes naturels. Malheureusement l'état embryonnaire des sciences de la nature devait rendre vaine leur tentative. Mais à la fin du XVIII^e siècle, les études magistrales de Gall et de Bichat, en biologie, assurèrent la possibilité de la sociologie. Dès le début de sa carrière, Comte pense que l'évolution sociale est soumise à des lois aussi fatales que n'importe quel phénomène naturel. L'objet de la sociologie sera la détermination de ces lois ; elle sera une science dans la mesure où, à l'observation permanente des faits isolés, elle substituera « la prévision rationnelle », caractère essentiel de toute science positive.

Mais la sociologie est plus qu'une science particulière. Comme elle marque en tant que science le terme de la hiérarchie, elle synthétise les résultats acquis par les sciences « préliminaires » et en dégage une philosophie, la philosophie positive. Celle-ci, plus encore que la sixième science de la classification comtiste, constitue la sociologie proprement dite. Cette philosophie, s'inspirant uniquement de la connaissance du passé de l'humanité et des conditions de son existence, donnera à son tour naissance à une politique, à une morale, à une religion. Car, il convient de ne pas l'oublier, la constitution de la religion positive est le but même de toute l'œuvre d'Aug.

Comte. Loin de contredire le première partie de la vie et de l'œuvre du philosophe, la deuxième en est le couronnement logique. La longue durée de la période de gestation a pu tromper beaucoup de penseurs sur le sens véritable de l'œuvre de Comte, et en particulier son éminent disciple Littré ; il n'en reste pas moins que Comte ne s'est nullement contredit et réalisa bien la parole de Vigny qu'il appliquait lui-même à son œuvre : « Qu'est-ce qu'une grande vie ? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'âge mûr ¹ ».

La notion dualiste de la sociologie envisagée par Aug. Comte à la fois comme une science et comme une philosophie se manifeste plus nettement encore dans la méthode employée par ce philosophe. D'analytique et objective qu'elle était en science, la méthode de Comte devient synthétique et subjective en philosophie. On ne peut se défendre de quelque surprise en voyant le philosophe du positivisme, dont tous les efforts ont été jusqu'ici de faire ressortir la seule légitimité de la méthode objective, se placer nettement au point de vue subjectif au seuil de sa philosophie.

Comte, il est vrai, a cru éviter la contradiction : si l'emploi des deux méthodes est licite à ses yeux, c'est qu'elles ont été « systématiquement régénérées ». La sociologie opère cette régénération : d'une part, elle unifie les diverses sciences de la classification comtiste en se les subordonnant toutes, d'autre part, la sociologie régénère la méthode subjective en substituant au moi

¹ Voir sur ce point définitivement acquis LÉVY-BRULH : *La philosophie d'Aug. Comte*, Introduction (Paris 1900) ; et BOUTROUX : *Science et Religion*, surtout p. 65 et suivantes.

trop étroit et instable de la psychologie le « sujet universel », l'humanité¹.

Il n'en reste pas moins que, en fait, et en dépit de ses protestations, Comte ne s'est pas placé au point de vue strictement objectif qu'il avait annoncé. Sans doute, sa méthode est foncièrement différente de la méthode introspective des Jouffroy et des Cousin qu'il traitait de « charlatanisme », son objectivité n'en est pas moins illusoire. Comme on l'a dit, la sociologie de Comte reste en définitive une psychologie, « non pas il est vrai une psychologie fondée sur l'analyse introspective du sujet individuel, mais une psychologie ayant pour objet l'analyse par l'histoire du sujet universel, l'humanité² ».

La méthode préconisée par *Herbert Spencer* est-elle plus strictement sociologique ? Certes, l'attitude prise par ce philosophe est différente de celle de Comte qu'il critique sur plusieurs points essentiels. Mais, loin même de professer à l'égard de la psychologie individuelle la même suspicion que le fondateur du positivisme, il fonde à peu près exclusivement sa sociologie sur des considérations d'ordre psychologique.

Une double cause préside à l'éclosion et au développement des phénomènes sociaux : la nature intrinsèque des individus et les actions du milieu au sein duquel ils se développent. « Rudimentaire ou avancée, toute société présente des phénomènes qu'on peut rapporter aux caractères des unités qui la composent et aux conditions sous lesquelles elles existent³ ». Parmi les facteurs

¹ Cf. LÉVY-BRUHL : *Op. cit.*, p. 135-136.

² LÉVY-BRUHL : *Op. cit.*, p. 284.

³ H. SPENCER : *Principes de Sociologie*, t. I, p. 14. (Trad. E. Cazelles, 2^e éd. Paris, 1880).

extrinsèques, H. Spencer considère successivement le climat, la surface du sol, la flore, la faune. Les facteurs intrinsèques sont les caractères physiques et émotionnels de l'unité individuelle, son degré d'intelligence, les tendances particulières de son esprit.

Outre ces divers facteurs originels, l'évolution sociale en met en jeu de nouveaux, secondaires ou dérivés : le langage, l'écriture, la science, l'esthétique, etc. Parmi les facteurs dérivés Spencer mentionne « l'influence réciproque de la société et de ses unités, l'influence du tout sur les parties, et des parties sur le tout ¹ ». Même il ajoute : « L'influence de l'agrégat sur ses unités tend sans cesse à façonner leurs manières d'agir, leurs sentiments et leurs idées conformément aux besoins sociaux ² ». De telles affirmations, si nettement sociologiques qu'on croirait entendre M. Durkheim lui-même, ne doivent point nous illusionner. D'abord Spencer considère ce facteur, non comme originel, mais comme dérivé ; de plus, les déclarations qu'on vient de lire sont isolées dans l'œuvre de Spencer, et même, en fait, il les oublie presque totalement. C'est bien, en réalité, sur l'observation de l'individu qu'il fonde tout son système ; et dans les *Principes de Sociologie* l'auteur des *Principes de psychologie* fait avant tout œuvre de psychologue.

Pour qui veut comprendre le processus social, ce qui importe le plus, c'est de bien connaître l'individu avec ses qualités physiques, émotionnelles, intellectuelles.

Le point de départ de la religion, l'idée du *double* est un phénomène individuel, une illusion essentiellement

¹ H. SPENCER : *Principes de Sociologie*, t. I, p. 17.

² H. SPENCER : *Principes de Sociologie*, t. I, p. 18.

psychologique : fondée d'abord sur le rêve, cette croyance reçoit sa confirmation de diverses illusions d'optique ou d'ouïe (réflexion des images dans l'eau, ombre, écho, etc.). Puis, l'imagination du primitif travaillant sur ces données initiales trouve dans sa croyance au double l'interprétation des phénomènes à lui connus de somnambulisme, de syncope, de catalepsie ; la mort lui apparaît comme un départ prolongé du double qui continue à vivre dans de nouvelles conditions. De là au culte des ancêtres « racine de toute religion ¹ » il n'y a qu'un pas. ²

En tout cela, Spencer suit fidèlement sa conception de la sociologie qu'il formule ainsi : « La science de la sociologie part des unités sociales soumises aux conditions que nous avons vues, constituées physiquement, émotionnellement, intellectuellement et en possession de certaines idées acquises de bonne heure et des sentiments correspondants, et elle a pour mission de nous expliquer tous les phénomènes qui résultent de leurs actions combinées ² ».

Quoi qu'on pense par ailleurs d'une telle méthode et quelque valeur qu'on lui concède, une conclusion s'impose : elle n'est pas sociologique, si par là on entend, comme nous le verrons plus loin, une manière spécifique d'envisager les faits sociaux, irréductible à l'observation des individus pris isolément.

Comme Spencer, Guyau a cru pouvoir donner le nom de sociologie à son propre système.

On connaît le processus suivant lequel, d'après Guyau, l'humanité se serait développée. Tout d'abord apparaît le

¹ H. SPENCER : *Principes de Sociologie*, t. I, p. 563.

² H. SPENCER : *Principes de Sociologie*, t. I, p. 583.

sentiment esthétique qui naît et se développe à mesure que la vie prend plus nettement conscience d'elle-même. Puis, parvenant à son maximum d'intensité et d'extension, elle crée le sentiment moral qui en régleme en quelque sorte « la fécondité pratique ». Enfin, le sentiment religieux apparaît « lorsque cette conscience de la sociabilité de la vie ¹ », d'abord restreinte aux êtres immédiatement perceptibles, s'universalise jusqu'à s'étendre à « des êtres possibles et idéaux ² ». C'est donc suivant trois stades successifs de son développement que la vie donne naissance à ces grands cadres dans lesquels elle se réalise plus pleinement ensuite, et qu'elle finit même par déborder de toutes parts : l'esthétique, la morale, la religion.

Le sentiment religieux n'est que le sentiment de la sociabilité infiniment élargi. Point n'est besoin pour expliquer la genèse de la religion de faire intervenir comme Max Muller et H. Spencer des notions telles que celles « d'âme, d'esprit, d'infini, de cause première, ni même aucun sentiment métaphysique. Ces idées se sont développées postérieurement : elles sont sorties des religions plutôt qu'elles ne les ont produites ¹ ». A l'origine, « le lien religieux a été conçu *ex analogia societatis humanæ*... La religion est un sociomorphisme universel... une *explication physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle à forme mythique* ³ ».

¹ GUYAU : *L'Irréligion de l'Avenir*, p. X.

² GUYAU : *Op. cit.*, p. 51.

³ GUYAU : *Op. cit.*, p. II-III.

Et même ce caractère sociologique — entendu dans le sens de relation sociale suprahumaine — n'est pas seulement à l'origine de la religion, il persiste dans tout son développement ; « on peut voir dans l'évolution des idées religieuses, le triomphe graduel du sociomorphisme, puisqu'elle est caractérisée par l'extension à l'univers de rapports sociaux qui vont se perfectionnant sans cesse entre les hommes ¹ ». Les formes même créées par la religion sont conçues le plus souvent comme représentatives de relations sociales ; c'est en particulier le cas pour le culte qui n'est qu'une extension de l'échange des services entre membres d'une même collectivité : le culte primitif surtout est « une simple application pratique de l'économie sociale », et fondé le plus souvent sur « la proportionnalité des échanges ² ».

En somme, Guyau nous montre comment l'homme a pu être amené à concevoir tous les rapports possibles sous l'angle social : la sociabilité devient dans son système une véritable catégorie de l'entendement. Mais ce que ce philosophe ne nous montre pas, c'est la réalité de lois qui régissent les sociétés humaines, leur fonctionnement, leur influence sur les individus. La notion sociologique de Guyau est originale, suggestive, seulement elle est surtout spéculative, métaphysique, or métaphysique et sociologie vraie sont aux antipodes ³.

¹ GUYAU : *Op. cit.*, p. 84-85.

² GUYAU : *Op. cit.*, p. 90.

³ On a remarqué à quel point Guyau accorde la primauté à l'élément intellectuel dans son interprétation de la religion ; l'élément affectif est à peu près complètement sacrifié. Suivant Guyau, en effet, « la religion est la science naissante, et ce sont des problèmes purement physiques qu'elle a tout d'abord essayé de résoudre ». *Op. cit.*, p. 52. Cf. GUYAU : *De l'origine des Dieux. Rev. philos.*, 1879, t. II, p. 582-584.

C'est dans les dernières années du XIX^e siècle qu'apparaissent, presque simultanément, deux systèmes vraiment sociologiques et d'ailleurs radicalement antagonistes : celui de Tarde et celui de M. E. Durkheim.

Les penseurs qui se réclament de ces deux maîtres s'accordent à affirmer que la sociologie doit être « l'étude des modifications que le groupe fait éprouver à ses membres ¹ ». Mais à la simple question : en quoi consiste le fait social ? l'antagonisme se révèle, essentiel, irréductible : le fait social consiste dans l'action réciproque des individus les uns sur les autres, répond Tarde. Il consiste avant tout dans l'action de la collectivité sur l'individu, réplique M. Durkheim. Ce débat, on l'a fait remarquer, n'est pas sans analogie avec celui de Platon et d'Aristote sur la réalité du genre ou de l'individu. Tarde lui-même le rapproche de la fameuse querelle médiévale entre réalistes et nominalistes, rapprochement qui ne déplait pas à M. Durkheim ².

Un exposé sommaire des idées de *Tarde* trouve naturellement sa place à côté de celles de M. Durkheim. Cet exposé sera même doublement profitable : d'abord, il aidera à mieux saisir la portée du système de M. Dur-

¹ G. RICHARD : *Année Sociol.*, t. I, p. 392.

² Notons, en passant, que Tarde et M. Durkheim s'entendent à traiter de « vaine et imaginaire similitude » la fameuse conception organiciste de la Société, particulièrement affectionnée par H. Spencer, et dont MM. Novicow et R. Worms sont à cette heure les principaux défenseurs. « Ce n'est pas par la comparaison des sociétés à des organismes, écrit Tarde, et M. Durkheim souscrirait pleinement à cette affirmation, que la sociologie a déjà fait de grands pas en avant et en fera de plus grands encore, c'est par la comparaison des sociétés entre elles. » G. TARDE : *Les lois sociales. Revue de Métaphysique*, 1898, p. 35.

kheim dont il est en quelque sorte la contre-partie. En second lieu, la juxtaposition de ces deux systèmes antagonistes nous mettra en garde contre toute conception trop unilatérale de la sociologie.

Un mot résume la sociologie de Tarde : elle est la théorie de *l'imitation*¹. Ce qui caractérise l'être social, c'est qu'il imite et devient susceptible d'être imité. L'imitation est le fondement de la vie sociale. Du moment où des individus sont groupés, une loi préside à leurs relations : ils s'imitent les uns les autres, reproduisent les mêmes actes, adoptent les mêmes usages. A la question : qu'est-ce qu'une société, Tarde répond : « Une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux, ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent, et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle² ». Seule l'imitation peut rendre compte de la conformité de croyances et de desseins qui caractérise un groupe social. Elle règle jusqu'aux démarches en apparence les plus spontanées de l'individu. « Vous n'accomplissez pas un rite de votre religion, signe de croix, baisement d'icône, prière, qui ne reproduise des gestes et des formules traditionnels, c'est-à-dire formés par l'imitation des ancêtres³ ». Aussi Tarde ne craint-il pas d'affirmer : « Le caractère cons-

¹ L'un des derniers ouvrages de Tarde : « Les lois sociales » (Alcan, 1898), donne une idée assez exacte de la doctrine. L'auteur y résume ses thèses favorites, les systématise et s'efforce de les justifier. Nous citerons « Les lois sociales », d'après la *Revue de Métaphysique* (1898), où elles ont d'abord paru.

² G. TARDE : Quest-ce qu'une société ? *Revue philosophique*, 1884, t. II, p. 494.

³ G. TARDE : Les lois sociales, *Rev. de Méta.*, 1898, p. 27.

tant d'un fait social, quel qu'il soit, est bien d'être imitatif. Et ce caractère est exclusivement propre aux faits sociaux ¹ ».

Mais comment l'imitation se réalise-t-elle ? En d'autres termes : quels sont en dernière analyse les facteurs du fait social ?

Le rapport d'imitation, affirme Tarde, et c'est ici surtout que se révèle l'opposition radicale entre son système et celui de M. Durkheim ², se manifeste d'abord « non pas entre un individu et une masse confuse d'hommes..., mais entre deux individus seulement dont l'un, enfant, naît à la vie sociale, et dont l'autre, adulte, déjà socialisé depuis longtemps, lui sert de modèle individuel ³ ».

L'enfant ne commence pas par imiter un groupe indifférencié d'individus, mais bien tel et tel de ses proches ; seulement, le nombre de ceux-ci croissant à mesure que l'enfant avance en âge, il perd toute conscience d'une imitation directe de personnes déterminées. Il n'en reste pas moins que le fait social est réductible « à la relation intercérébrale de deux esprits..., c'est à cette relation que le sociologue doit s'attacher, comme l'astronome s'attache au rapport de deux masses attirante et attirée, c'est à elle qu'il doit demander la clé du système social ⁴ ».

Mais l'imitation ne se manifeste pas seulement par la répétition des mêmes pensées ou d'actes analogues au sein

¹ Les lois sociales : *Rev. de Méta.*, 1898, p. 28.

² La théorie de l'imitation a été fort judicieusement critiquée par M. Durkheim : cf. en particulier *Le suicide*, p. 107 à 138.

³ Les lois sociales, *id.*, p. 29.

⁴ Les lois sociales, *id.*, p. 30.

d'une société. *L'opposition*, qui n'est en quelque sorte qu'une imitation manquée, tient une place essentielle dans les rapports sociaux. Et par opposition, il ne faut pas entendre seulement ni surtout la guerre ; et les économistes le comprirent bien qui substituèrent à la guerre comme clef de l'histoire la notion autrement riche de « la concurrence ». Même il faut élargir encore le sens de ce terme, ne pas voir seulement dans la concurrence une rivalité économique, mais aussi la lutte de toutes les formes sociales, langues, religions, morales, arts qui se disputent la primauté.

A leur tour, ces oppositions d'ordre social ne sont possibles que parce qu'elles plongent leurs racines dans les consciences individuelles. Celles-ci sont le siège de « la vraie opposition sociale élémentaire ». Les luttes gigantesques que se livrent dans la société les langues, religions, morales, etc., sont faites des hésitations multiples entre lesquelles se débat la conscience individuelle à chaque moment de son existence. Et c'est la coordination de ces oppositions infinitésimales qui donne à l'opposition sociale toute sa réalité. « Il faut chercher l'opposition sociale élémentaire non pas comme on pourrait le croire à première vue, dans le rapport de deux individus qui se contredisent ou se contrarient, mais bien dans les duels logiques et téléologiques, dans les combats singuliers de thèses et d'antithèses, de vouloir et de nulloir, dont la conscience individuelle est le théâtre ¹ ».

D'ailleurs statique et dynamique sociales présentent plus et mieux qu'une simple collection ou succession d'états équivalents. L'individu qui imite ne copie pas

¹ Les lois sociales, *id.*, p. 213.

servilement ses modèles sans rien y ajouter ; consciemment ou non, il les modifie et les combine plus ou moins, modifications et combinaisons par lesquelles se réalise le progrès. Cette « invention individuelle, destinée à être imitée », Tarde l'appelle *l'adaptation sociale*. Son rôle est essentiel. C'est à tort qu'on considérerait les grandes institutions sociales comme des œuvres impersonnelles. Elles sont fonctions et non facteurs de l'individu. Certes, une fois données, il est évident qu'elles s'imposent à l'individu et contribuent puissamment à former sa manière de sentir et de penser. Mais ces institutions elles-mêmes, d'où viennent-elles, si ce n'est des consciences individuelles ? « Il faut chercher l'adaptation sociale élémentaire dans le cerveau même, dans le génie individuel de l'inventeur ¹ ».

Même, à l'origine historique de découvertes ou d'institutions considérables, il n'y a pas seulement un ou plusieurs grands génies ; elles sont dues le plus souvent à la collaboration d'une multitude d'individus. Bien plus, « la vérité est que tous, ou presque tous, nous avons collaboré à ces gigantesques édifices qui nous dominent et nous protègent... Chacun ajoute sa petite invention consciente ou inconsciente au legs séculaire des choses sociales dont il a le dépôt passager ² ». Toute institution, toute œuvre humaine représente la somme des trouvailles d'une foule indéterminable d'individus répartis à travers l'espace et le temps ; « tout vient de l'infinitésimal ». L'individu est la cause dernière de toute institution ou modification sociale. Le moi collectif n'a pas de réalité

¹ Les lois sociales : *id.*, p. 337.

² Les lois sociales : *id.*, p., 345.

indépendamment des moi particuliers qui le constituent : il n'en est que la collection et l'interaction. La sociologie doit se fonder sur la psychologie, elle n'est elle-même qu'une interpsychologie.

Tarde place la religion au nombre de ces institutions sociales créées au cours des siècles par les apports successifs de millions d'individus. Divinité et langage sont, suivant Tarde, « comme les catégories de la logique sociale ¹ ». Mais la notion de la Divinité est antérieure à la catégorie du langage, car seule elle a pu effectuer à l'origine la cohésion des pensées et des volontés. Cette notion a dû germer dans une conscience particulière jouissant dans son milieu social d'une autorité incontestée. Le concept d'âme, dans son sens le plus compréhensif, a d'abord été conçu par un individu en réponse aux problèmes que ne manquait pas de poser à sa pensée la vue de la nature. Puis ce concept, se généralisant, a donné naissance, toujours dans une pensée particulière, à cette conception des choses que nous appelons l'*animisme*. La pensée sociale est apparue à son tour et son rôle a été de transformer peu à peu l'*animisme* primitif en la notion plus précise, plus évoluée de *divin*. La distinction même du bien et du mal n'aurait été à l'origine que le résultat d'un jugement de valeur d'« une volonté plus forte ou plus despotique..., celle d'un homme prestigieux ? ». Cet homme, c'est le chef ; « le premier germe de l'ordre social a été donné à la société primitive par l'apparition du chef... Ce que le chef croit est cru par tous..., l'essence

¹ G. TARDE : Catégories logiques et institutions sociales. *Rev. philos.*, 1889, t. II, p. 117.

² *Op. cit.*, *Rev. philos.*, 1889, t. II, p. 122.

même du roi est de désigner le dieu¹ ». Quant aux croyances et aux volitions du chef lui-même, elles correspondent aux impressions et hallucinations contradictoires suscitées en lui par la contemplation du monde extérieur.

La notion du divin une fois donnée, il n'est pas difficile de se représenter comment, parmi la multiplicité confuse des dieux, une hiérarchie a nécessairement dû s'établir, puis comment les divinités supérieures ont absorbé peu à peu les qualités et les fonctions des autres, comment enfin s'est opérée la concentration finale d'où est sorti le monothéisme.

On voit à quel point la sociologie de Tarde reste en connexion étroite avec la psychologie. Elle s'inspire de ses résultats et lui emprunte ses méthodes. Suivant Tarde, c'est à la psychologie et non point à la biologie, comme on l'a trop longtemps cru que le sociologue doit demander les lois du progrès. Aussi va-t-il jusqu'à célébrer l'introspection avec lyrisme.

L'individu n'en est pas moins un produit éminemment social, grâce à la toute puissance de l'imitation. Même quand il croit sentir, penser, agir d'une façon personnelle, spontanée, il sent, pense, agit sous l'action suggestive de la société qui l'a pétri et façonné. Tout ce qui, dans l'individu, n'est pas proprement vital, comme respirer, marcher, crier, manger, c'est-à-dire les désirs et les croyances, relève de l'imitation, ou, en d'autres termes, est d'ordre sociologique. Seulement, loin d'être, comme on pourrait le craindre, un facteur d'immobilisme, l'imitation est vraiment génératrice de progrès². Par là

¹ *Op. cit.*, *Rev. philos.*, 1889, t. II, p. 123.

² Tarde évolua beaucoup sur ce point. Il avait commencé par professer que « pour innover, pour découvrir... l'individu doit

est rendue possible l'innovation qui prend toute sa valeur en devenant à son tour objet d'imitation.

De ce rapide examen des principaux systèmes sociologiques esquissés au cours du siècle dernier, nous dégagerons les quelques remarques suivantes :

On a l'intuition assez nette qu'une connaissance complète de l'homme ne sera possible que du jour où seront connues les lois qui président à la vie des agrégats humains. L'homme isolé ne se peut concevoir : il n'est qu'une abstraction sans réalité. A l'origine de l'évolution humaine comme à tous ses stades, c'est la société et non l'individu que l'on trouve, et dès lors, il est évident qu'une observation purement introspective de l'homme ne peut en donner qu'une connaissance fragmentaire ou même inexacte.

Bien que généralement unanimes sur ce point les sociologues n'en continuent pas moins, pratiquement, à se borner au simple examen de l'homme individuel, à chercher dans sa nature intrinsèque l'explication des formes revêtues par la vie sociale. On a vu plus haut combien, en dépit de son principe qu'« il faut expliquer l'homme par l'humanité et non l'humanité par l'homme », l'objectivité de la méthode positive reste illusoire. La psychologie est plus manifestement encore à la base du système spencérien. La prétendue sociologie de Guyau se fonde moins sur l'observation stricte que sur un postulat métaphysique non déguisé :

échapper momentanément à la société ». *Rev. philos.*, 1884, t. II, p. 509. Dans ses derniers écrits il fait, au contraire, une large place à l'invention personnelle ; l'individu innove tout en imitant, c'est-à-dire en restant social au premier chef.

Quant à la conception de Tarde, bien que la psychologie y ait une large place, elle est réellement féconde. On peut toutefois lui reprocher d'être beaucoup trop unilatérale, de réduire tous les rapports sociaux à une forme qui, si elle a une importance incontestable, ne peut, à elle seule, rendre compte de leur variété et de leur richesse infinies.

En un mot ce qui, pratiquement du moins, manque jusqu'ici à la sociologie, c'est une méthode à la fois *objective* et *spécifique*.

CHAPITRE II

Les principes de la méthode sociologique actuelle

Cette objectivité, cette spécificité, M. Durkheim et son école les revendiquent énergiquement pour la sociologie et se déclarent les premiers en état de les lui donner.

La sociologie ¹ de M. Durkheim se présente comme une sorte de néo-positivisme. Le positivisme proprement dit, on le sait, avait été une réaction violente contre les vieilles méthodes idéologiques régnantes jusqu'au XVIII^e siècle, méthode dont Bossuet, en histoire, et du temps même de Comte, Schelling et Hegel en philosophie, furent les plus illustres représentants. La sociologie actuelle veut à son tour réagir contre les systèmes dont nous avons parlé plus haut, tous plus ou moins entachés, à son dire, de subjectivisme ou de métaphysique, à commencer par celui de Comte. A ce philosophe, elle emprunte, en le modifiant, le principe fondamental que nous rappelions plus haut : il faut expliquer l'individu par la société, et non la société par l'individu. Seulement elle est bien résolue, elle,

¹ Il nous arrivera souvent dans la suite d'employer ce terme tout court : il est entendu qu'il s'agit exclusivement de l'école de M. Durkheim.

à appliquer ce principe intégralement, inflexiblement, quelles qu'en puissent être les conséquences.

Qu'est donc la sociologie pour M. Durkheim ? Nous pouvons d'ores et déjà la définir, avec une extrême généralité : la science qui a pour objet l'étude des faits sociaux. Et nous nous trouvons d'emblée en face de cette question primordiale : *Qu'est-ce qu'un fait social ?*

N'est pas fait social, comme on pourrait être tenté de le croire, tout phénomène qui se produit au sein de la société ; beaucoup de tels phénomènes ressortissent à la biologie ou à la psychologie. Dans la masse des phénomènes qui se développent dans la société on reconnaîtra les faits sociaux à certains caractères qu'il importe au plus haut point de mettre en lumière.

Considérons une société : elle est formée de deux éléments, d'abord d'individus, mais aussi de *choses*, telles que les règles juridiques, prescriptions morales, systèmes financiers, croyances et pratiques religieuses¹, en un mot « toutes les croyances et les modes de conduite institués par la collectivité² ». Ces choses, on peut d'un mot les appeler *institutions*.

Ces institutions, en définitive, que sont-elles ? « Des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles³ ». Elles sont, pour la plupart, antérieures et, en tout cas, extérieures par rapport aux consciences individuelles, elles leur préexistent le plus

¹ Et aussi les codes, les littératures, les types architecturaux, etc., qui sont de la vie sociale cristallisée.

² E. DURKHEIM : *Règles de la Méth. sociol.*, p. XXIII.

³ *Règles de la Méth. sociol.*, p. 6.

souvent, et agissent sur elles du dehors. Il est incontestable que nous recevons en venant au monde le legs séculaire des générations passées, à commencer par le langage.

Mais un examen même rapide de ces institutions leur découvre une seconde propriété aussi remarquable : elles sont « douées d'une puissance impérative et coercitive » grâce à laquelle elles s'imposent aux individus et les obligent à se soumettre à elles. Si cette puissance de coercition ne se fait généralement que peu sentir à l'individu, c'est que, de bonne heure, celui-ci s'est habitué à s'y soumettre de plein gré ; mais qu'il s'avise de se rebiffer, il devient alors l'insoumis, l'hérétique, le criminel.

Ces deux caractères, *extériorité* par rapport aux consciences individuelles et *puissance de contrainte* sur elles, suffisent pour le moment à caractériser les faits sociaux ; et nous pouvons en proposer la définition suivante que la suite de notre exposé justifiera plus pleinement encore : « *Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure* ¹ ».

Cette définition préalable était nécessaire : la première démarche d'une science doit être pour délimiter l'étendue de son objet. Nous sommes à même maintenant de faire un pas de plus et de rechercher la *nature intrinsèque* des faits sociaux. Il suffit pour cela de reprendre la définition précédente et d'en presser les termes.

Les institutions sont des *choses sociales*, disons-nous, elles dépendent, non point des individus pris isolément, mais uniquement de la société et varient avec elle. Et si les conditions de l'existence actuelle des faits sociaux ne

¹ *Règles de la méth. sociol.*, p. 19.

sont que la perpétuation de celles qui les ont vu naître, il faut en inférer que ces faits n'ont pas surgi, dans le passé, du sein d'une ou de plusieurs consciences individuelles, mais qu'ils se sont développés dans « le groupe pris collectivement ».

Il convient d'insister ici, car c'est la grande originalité de l'école sociologique d'avoir assigné une origine collective aux phénomènes sociaux.

Procédons par analogie. La psychologie des foules ¹ éclaire notre sujet d'une vive lumière.

Quels sont les résultats acquis par cette science ? Nous ne saurions mieux faire que de les demander à M. Le Bon lui-même. Des individus, du moment où ils sont réunis et constituent une foule « possèdent une sorte d'âme collective qui les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux isolément... Dans l'agrégat qui constitue une foule, il n'y a nullement somme et moyenne des éléments, il ya combinaison et création de nouveaux caractères ² ».

Et cette action créatrice de la foule consiste d'abord dans l'unification des intelligences par l'abaissement des plus élevées au rang des moindres : « du moment qu'ils sont en foule, l'ignorant et le savant sont également incapables d'observation ³ » ; et, en second lieu, dans une

¹ Voir G. LE BON : *Psychologie des foules.*, 16^e éd. Alcan, 1911. Cf. SIGHELE, d'après BOUGLÉ : Sociologie et démocratie, *Rev. de Méta.*, 1896, surtout p. 120-122. Camille Bos : La portée de la croyance. *Rev. philos.* 1898, t. II, p. 293-294. Pasquale ROSSI, d'après G. RICHARD : Sociologie et psychologie collective. *Rev. philos.*, 1905, t. II, etc.

² G. LE BON ; *Op. cit.*, p. 15.

³ G. LE BON : *Op. cit.*, p. 30.

amplification prodigieuse et originale des sentiments.

La sociologie croit pouvoir s'autoriser de ces résultats de la psychologie des foules pour affirmer, par analogie, la spécificité des faits sociaux et leur hétérogénéité par rapport aux faits individuels. Une société, avons-nous dit plus haut, n'est autre chose qu'une association *sui generis* d'individus et de choses. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que des lois analogues — non pas identiques, car le mode d'association n'est pas le même — à celles que la psychologie des foules constate sur son terrain, régissent la société. De même que, dans une *foule psychologique*, le psychologue constate l'action de forces spéciales qui s'imposent à tous les individus et créent en eux une sorte d'âme commune, le sociologue découvre l'existence de « courants sociaux ¹ », forces d'origine collective qui contraignent l'individu. « Cette pression, déclare expressément M. Durkheim, c'est celle que tous exercent sur chacun ². »

Et qu'on n'objecte pas : une société, quelle conception qu'on s'en fasse, n'est en fin de compte qu'un agrégat d'individus ; or, les individus restant les seuls éléments directement actifs, les phénomènes sociaux sont bien en dernière analyse d'origine psychologique. Oui, une société est bien avant tout un agrégat d'individus, mais pas d'individus simplement juxtaposés, *d'individus associés d'une certaine façon*, et tout est là.

Ici encore, rien n'est plus suggestif que des rapprochements avec ce qui se passe dans la nature. A qui serait

¹ M. Durkheim s'est attaché à montrer la réalité de ces courants, en particulier dans son étude sur « Le Suicide ». Nous y renvoyons le lecteur.

² E. DURKHEIM : *Règles de la méth. sociol.*, p. 126.

tenté de ne voir dans une société qu'un agrégat fortuit d'individus, partant, dans les faits sociaux que la somme ou l'interférence de phénomènes psychiques, il suffira de rappeler les exemples concluants que l'on peut emprunter aux études physico-chimiques et biologiques. Une combinaison d'éléments n'est-elle pas toujours caractérisée par l'apparition de propriétés nouvelles ? Les qualités d'un alliage sont-elles la somme de celles des métaux alliés ? Ne sont-elles pas, au contraire, quelque chose de nouveau, d'hétérogène. La cellule vivante, qu'est-elle, sinon une synthèse *sui generis* d'éléments inorganiques, disposés d'une certaine façon, animés de certains mouvements ? Et cependant qui songerait un seul instant à chercher la vie dont cette synthèse est le siège dans les éléments qui la constituent ? Certes, la cellule animale ou végétale peut être dissociée en ses éléments inorganiques, mais en même temps la vie disparaît. N'est-ce pas la preuve qu'étrangère à chacun d'eux pris isolément, elle est une propriété de leur combinaison ?

C'est une vérité analogue que les sociologues entendent exprimer en affirmant l'irréductibilité des faits sociaux par rapport aux consciences individuelles. « Il y a entre la psychologie et la sociologie la même solution de continuité qu'entre la biologie et les sciences physico-chimiques ¹ ».

On peut encore, si l'on veut, comparer la vie mentale collective à la vie mentale de l'individu : « L'une et l'autre sont faites de représentations et soutiennent la même relation avec leur substrat respectif ² ». Cette

¹ E. DURKHEIM : *Règles de la méth. sociol.* p. 128.

² E. DURKHEIM : *Représentations collectives. Rev. de Méta.*, 1898, p. 274.

relation, en quoi consiste-t-elle dans le cas de l'individu ? En d'autres termes, quels rapports de dépendance existe-t-il entre la vie mentale et le cerveau ?

La théorie épiphénoméniste ne compte plus guère de défenseurs avérés. Mais ne la reprend-on pas quand on réduit la mémoire à la simple conservation d'une impression organique ? C'est la mémoire qui donne toute sa réalité à la vie psychique : réduite aux seuls états actuels de la conscience claire, celle-ci n'est rien. Aussi ne voir dans la mémoire qu'une propriété des tissus, c'est tout simplement supprimer la vie psychique. Une conclusion s'impose : il existe une mémoire proprement mentale ; « la vie représentative n'est pas inhérente à la nature intrinsèque de la matière nerveuse ¹ ».

Ceci nous aide à comprendre l'indépendance des faits sociaux à l'égard des consciences individuelles : « le rapport qui unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus ² ». Si « les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours, ce qui est bien différent ³ ». La vie représentative d'une collectivité est, comme celle de l'individu, quelque chose d'original. « Ni l'une ni l'autre n'est

¹ E. DURKHEIM : Représentations collectives, *id.*, p. 293.

D'autres faits confirment cette conclusion : l'unité même de la vie mentale, incompréhensible si chaque représentation est irrémédiablement liée à une partie déterminée de la matière cérébrale, et aussi le fait si important des substitutions.

² *Id.*, p. 294.

³ *Id.*, p. 295.

composée de parties déterminées qui soient assignables à des parties déterminées de leurs substrats respectifs ¹ ».

Mais, fera-t-on observer, à supposer même que la société ait ce pouvoir surprenant de transformer en quelque chose de nouveau les données élémentaires des consciences individuelles, et d'être, de ce fait, à l'origine de ces institutions grandioses que sont les morales, les religions, les sciences, les arts, pour exercer un tel pouvoir, encore a-t-il fallu que la société fût préalablement constituée. Or, si une société est un agrégat organisé d'individus, un tel agrégat n'a pu se former que sous l'action de volontés individuelles ; avant la constitution de la société, il n'y avait d'autre réalité que des individus sans lien les uns avec les autres, et l'objection que l'on croyait avoir réfutée subsiste : la sociologie est fonction de la psychologie loin de la conditionner.

D'abord, répondrait le sociologue, la psychologie des foules nous a montré que des courants sociaux se développent aussi bien dans une assemblée inorganisée que dans une société proprement dite, disciplinairement définie ; seulement, ces courants diffèrent, en intensité et peut-être aussi en nature. Mais surtout, l'histoire, pour si haut qu'on en remonte le cours ne nous présente que des hommes associés : l'individu isolé n'est qu'une abs-

¹ E. DURKHEIM : Représentations collectives, *id.*, p. 296.

Ce n'est pas à dire qu'on puisse faire abstraction des individus, ils constituent bien en dernière analyse le substrat de la vie sociale. Mais ils ne fournissent que « la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme » Ils offrent seulement des données confuses que la société élabore et transforme ; élaboration analogue à celle qu'opère la conscience individuelle sur les éléments primaires qui lui sont fournis.

traction, en réalité, il n'a jamais existé¹. Du moment où il voit le jour, l'homme se trouve au sein d'un milieu social déterminé dont il portera toujours l'empreinte indélébile. D'ailleurs la question des origines n'est pas ici une question d'histoire, mais de sentiment ou de métaphysique ; or, la sociologie doit faire œuvre strictement scientifique et s'interdire toute investigation hors du domaine des faits historiquement connus.

A une conception donnée des faits sociaux correspond un mode d'étude déterminé. De même qu'ils ont méconnu la nature propre des faits sociaux, jusqu'ici, les sociologues se sont mépris sur la méthode qu'il convient de leur appliquer. Leur commune erreur était de considérer les faits sociaux non point en eux-mêmes, mais à travers les « prénotions » qu'ils s'en faisaient. Cette méthode purement idéologique fut celle de Comte et de Spencer : à la réalité sociale, ces philosophes substituaient leur conception de cette réalité, au lieu de l'envisager dans ses caractères intrinsèques, ils en étudiaient une traduction idéelle. Une telle méthode est essentiellement illusoire ; le sociologue qui prétend faire œuvre durable et vraiment scientifique doit, avant tout, se placer en face non d'idées, mais de faits.

Une autre sorte de difficultés peut surgir de la sensi-

¹ Rien de plus dénué de fondement que la doctrine de Rousseau suivant lequel les hommes, après avoir longtemps vécu isolément, comprenant un jour les avantages de la vie sociale, auraient résolu de la pratiquer. Quels faits, quels documents du passé permettent pareille hypothèse ? Comment, d'ailleurs, des individus isolés auraient-ils pu comprendre les avantages d'un genre d'existence qu'ils n'avaient jamais mené pour désirer le vivre ?

bilité même du sociologue. *Le sentiment* se met de la partie, et il est le grand adversaire de toute libre recherche. Le sociologue doit faire table rase de toute conviction morale, religieuse, politique ; le doute méthodique est de rigueur au seuil de la sociologie, il doit s'étendre, non seulement à toute conception *a priori* d'ordre intellectuel, mais aussi à toute certitude morale. Que sont, après tout, ces sentiments qui risquent de faire échec aux recherches désintéressées et vraiment scientifiques ? Formés historiquement « ils sont la résultante, de toute sorte d'impressions et d'émotions accumulées sans ordre, au hasard des circonstances, sans interprétation méthodique ¹ ». Se laisser arrêter par les revendications du sentiment, « c'est donner aux facultés inférieures de l'intelligence la suprématie sur les plus élevées ¹ », c'est subordonner l'entendement à la sensibilité, c'est préférer « les synthèses immédiates et confuses de la sensation aux analyses patientes et lumineuses de la raison ² ».

Le sociologue doit se rappeler que le caractère fondamental des faits sociaux étant leur extériorité par rapport aux consciences individuelles qu'ils contraignent, il faut les étudier comme des *choses*, puisqu'ils en sont réellement. Il faut les envisager comme aussi strictement objectifs que les êtres inorganiques ou vivants, immédiatement donnés, dont la chimie et la biologie se proposent l'étude. Pratiquement, le sociologue réalisera cette rigoureuse objectivité en considérant les faits sociaux « par un côté où ils se présentent isolés de leurs mani-

¹ E. DURKHEIM : *Règles de la méth. sociol.*, p. 42-43.

² *Règles de la méth. sociol.*, p. 43.

festations individuelles¹ ». Pour cela, il cherchera à découvrir l'évolution de chaque institution sociale à travers les sociétés les plus dissemblables. « On ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales. La sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie ; c'est la sociologie même en tant qu'elle cesse d'être purement descriptive et aspire à rendre compte des faits² ».

Une telle méthode, on le voit, est aux antipodes des méthodes psychologiques et finalistes qui firent échouer tous les essais antérieurs de sociologie. Ces dernières avaient en effet les graves torts : d'abord, de considérer l'individu comme la seule réalité qui fût à l'origine et au terme d'une évolution dont humanité ou société ne seraient que des moments transitoires ; en second lieu, de s'attacher à montrer la prétendue fin utile poursuivie par cette évolution.

Ce n'est pas à dire cependant que le sociologue doive s'interdire toute considération sur la fonction remplie par un fait social. Si conclure de l'existence d'un fait social à la fin utile de ce fait et postuler une sorte d'harmonie préétablie répugne à la science stricte, il n'en reste pas moins qu'il faut qu'un fait « soit utile pour se maintenir ». Seulement, cette utilité ne doit pas être jugée du point de vue de l'individu, et « la fonction d'un fait social doit toujours être recherchée dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale³ ». De même qu'un fait social est toujours d'origine collective, ses manifes-

¹ E. DURKHEIM : *Règles de la méth. sociol.*, p. 57.

² *Règles de la méth. sociol.* p. 169.

³ *Règles de la méth. sociol.*, p. 135.

tations individuelles n'en étant que les répercussions, sa fonction est sociale et, par contre-coup seulement, individuelle.

En résumé, l'idée vraiment fondamentale qui se dégage de la sociologie actuelle et en consacre l'originalité, c'est la prépondérance absolue de la société sur l'individu. Ici, elle n'est plus un simple moyen, elle est sa fin à elle-même ; elle n'est pas seulement l'alpha et l'oméga de l'évolution humaine, elle est, à chaque moment de cette évolution, la grande, la seule réalité. Elle est tout, l'individu rien. Quantitativement et surtout qualitativement, elle pense, elle sent autrement que ne feraient ses membres isolés. Seule elle est créatrice, et c'est pour elle qu'elle crée. C'est par une bien grossière illusion, ou plutôt par une duperie de la société que l'individu en est venu à se croire l'auteur et le bénéficiaire des institutions qu'elle a créées. En réalité, si elle a créé ces institutions, c'est parce qu'elles étaient *socialement* nécessaires, parce qu'elles devaient assurer la cohésion et la vitalité de l'agrégat humain.

A la fin de ce chapitre une question se pose. La doctrine de M. Durkheim est-elle absolument originale ? Pour répondre à cette question nous nous bornerons à rappeler très brièvement les thèses formulées, il ya quelque vingt-sept ans, par le Dr Ludwig Gumplowicz ¹.

Après avoir rejeté les conceptions psychologiques et biologiques de la sociologie, Gumplowicz affirmait le caractère nettement spécifique de cette science. Il déclarait aussi que la vie sociale n'est pas la simple résultante des

¹ Dans son livre « Grundriss der sociologie », dont M. Durkheim lui-même rendit compte en son temps. Cf. *Rev. philos.*, 1885, t. II, p. 627 à 634.

vies individuelles : elle est quelque chose de nouveau et elle développe des forces qui contraignent les individus. La langue, le droit, la morale, la religion, ont pris naissance sous l'influence de causes collectives.

Et M. Durkheim faisait suivre son exposé des réflexions suivantes qui en précisent encore le sens : « On nous représente les sociétés comme des forces simples et indivisibles, qui mènent et poussent violemment devant elles les individus dont elles sont composées. Mais n'est-ce pas admettre je ne sais quel principe social fort analogue au principe vital d'autrefois, quoique moins scientifique encore ?... Puisqu'il n'y a dans la société que des individus, ce sont eux et eux seuls qui sont les facteurs de la vie sociale... Mais, dit-on, l'individu est un effet, non une cause ; c'est une goutte d'eau dans l'océan ; il n'agit pas, il est agi et c'est le milieu social qui le mène. Mais de quoi ce milieu est-il fait, sinon d'individus ?... L'évolution sociale est exactement l'inverse de celle que nous décrit l'auteur... Si les guerres, les invasions, les luttes des classes ont une influence sur le développement des sociétés, c'est à condition d'agir d'abord sur les consciences individuelles. C'est par elles que tout se passe, et c'est d'elles en définitive que tout émane. Le tout ne peut changer que si les parties changent, et dans la même mesure¹ ».

¹ *Rev. philos.*, 1885, t. II, p. 632-633.

En même temps que Gumplowicz, d'autres penseurs, en Allemagne surtout professaient des idées analogues. (Cf. La morale en Allemagne, par E. DURKHEIM. *Rev. philos.* 1887, t. II). Suivant Wagner, déclare M. Durkheim « ces expressions de la langue courante, la conscience sociale, l'esprit collectif, le corps de la nation n'ont pas une simple valeur verbale, mais expriment des faits éminemment concrets. Il est faux de dire qu'un tout soit égal à la somme de ses parties. Mais par cela seul que ces parties

Il est curieux de penser que de telles objections ont été formulées par l'auteur des *Règles de la Méthode sociologique*. Il est bien évident aussi que l'influence de Gumplowicz sur M. Durkheim fut profonde et qu'elle contribua pour une large part à l'orientation finale de sa pensée.

Si nous avons cru devoir consacrer le présent chapitre de notre travail à l'étude des faits sociaux, à leurs caractères morphologiques, leur nature intrinsèque et la méthode qu'il convient de leur appliquer, suivant les sociologues, c'est à cause de cette affirmation de première importance en face de laquelle ils nous placent d'emblée : *les phénomènes religieux sont essentiellement des faits sociaux*. Ceux-là sont à ceux-ci ce que l'espèce est au genre. Bien plus, les phénomènes religieux constituent les phénomènes sociaux par excellence ¹, d'abord parce qu'ils sont antérieurs à tous les autres, qui dérivent plus ou moins directement d'eux, et surtout parce qu'ils possèdent à un degré éminent les caractères des faits sociaux. Cette affirmation dont on ne saurait s'exagérer l'importance, et qui, au début de ce chapitre, serait peut-être passée inaperçue, nous sommes maintenant en mesure d'en apprécier la portée.

Nous allons voir dans le chapitre suivant les essais de démonstration pratique qu'en ont tenté les sociologues.

ont entre elles des rapports définis, sont assemblées d'une certaine manière, il résulte de cet assemblage quelque chose de nouveau ». *Rev. philos.*, 1887, t. II., p. 37.

De même, M. Durkheim résume ainsi les idées de Wundt sur ce point : « De ce que les phénomènes collectifs n'existent pas en dehors des consciences individuelles, il ne s'ensuit pas qu'ils en viennent ; mais ils sont l'œuvre de la communauté. Ils ne partent pas des individus pour se répandre dans la société, mais émanent de la société et se diffusent ensuite chez les individus ». *Id.* p. 118.

¹ Voir *Année sociologique* t. II (1897-1898). Préface, p. IV.

CHAPITRE III

Application de ces principes à la science des religions

Les phénomènes religieux sont des faits sociaux, et même les faits sociaux par excellence, avons-nous vu. Dans quelle mesure la réalité historique justifie-t-elle cette affirmation ? Seule la science des religions peut nous renseigner sur ce point. Et même, si l'on veut avoir des chances de retrouver dans le réseau inextricable des faits religieux la trame conductrice et vraiment originelle, ce sont les sociétés primitives qu'il faut examiner.

Mais, affirmer le caractère social des phénomènes religieux ce n'est pas en donner une définition, c'est seulement aiguiller le chercheur sur la voie qu'il convient de suivre pour les étudier équitablement. Or, la méthode sociologique veut que toute science commence, par une définition préalable, à délimiter les contours de son objet. Nous devons donc chercher tout d'abord une définition de la religion. Seulement il va de soi qu'on ne saurait demander à une définition préalable d'être exhaustive, d'exprimer le contenu même de l'objet défini. Elle doit simplement singulariser les phénomènes religieux, dire ce qui les caractérise proprement et les différencie dans la masse complexe de tous les autres faits,

Procédons par ordre. De quelle façon a-t-on jusqu'ici défini la religion ? Tous les chercheurs, sans exception, ont été dominés par cette préoccupation : la définir par son objet. Mais qui ne voit dans cette manière de procéder une grossière pétition de principes ? Définir la religion par son objet, n'est-ce pas préjuger de tout son contenu, c'est-à-dire trancher par avance et arbitrairement la question de la nature des faits religieux que la définition cherchée devait seulement mettre en mesure d'étudier ?

Et d'ailleurs quel contenu assignait-on à la religion ! Chacun y a vu ses propres conceptions. On en est venu à prêter à l'intelligence rudimentaire des primitifs nos idées les plus évoluées. On a fait procéder la religion de l'idée de la cause première, de celle du mystère, de l'ordre dans l'univers, etc.

De même on a défini la religion « en fonction de l'idée de Dieu ». Mais, si indissolublement liées que paraissent les idées de Dieu et de religion, celle-ci n'implique nullement celle-là. « Il y a des religions d'où toute idée de Dieu est absente, tel le bouddhisme ¹ », tels encore les cultes totémiques, les cultes agraires. « La notion de la divinité, loin d'être ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse, n'en est en réalité qu'un épisode secondaire ² ». Bien plus, « il n'y a pas de religion où il ne se rencontre des rites dont l'efficacité est indépendante de tout pouvoir divin. Le rite agit par lui-même, en vertu d'une action sympathique ³ ».

¹ E. DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. *Année sociol.*, t. II (1897-1898), p. 49.

² *Id.*, p. 13-14.

³ *Id.*, p. 14.

M. Durkheim nous paraît avoir assez mal choisi ses exemples sur ce point. Pense-t-il pouvoir faire entrer la doctrine du

Il faut donc renoncer à définir la religion par son objet. Restent les formes extérieures, immédiatement perceptibles pour l'observateur, par lesquelles la religion se réalise : c'est de là qu'il faut partir. Puisque les causes profondes des phénomènes religieux nous sont inconnues, considérons leurs caractères les plus facilement observables.

De ce point de vue, ce qui frappe d'abord, ce sont des ensembles de *pratiques* qui constituent le *culte* ; ces pratiques consistent en des « manières d'agir définies » très variables non pas d'individu à individu, mais d'un groupe à un autre groupe.

Et non seulement les membres d'un même groupe sont tenus de reproduire ces pratiques, ils doivent aussi — et c'est là le second caractère fondamental des faits religieux — partager certaines *croyances obligatoires* (dogmes,

Bouddha qui est en somme une théorie de la douleur, une philosophie religieuse, théorique et pratique dans la définition qu'il va nous proposer des phénomènes religieux ? Sans doute le bouddhisme ne tarda pas à créer des formes rituelles, à organiser un culte compliqué, mais n'est-on pas d'accord à reconnaître qu'il interrompait par là sa tradition, qu'il reniait la *doctrine* de son fondateur, poussant l'audace jusqu'à proclamer la divinité de celui qui avait prêché l'athéisme.

On cite encore les cultes totémiques, agraires, etc., mais tout culte n'implique-t-il pas la croyance à des êtres supérieurs à qui il s'adresse ? Conçoit-on un sacrifice indépendant de tout destinataire ? M. Durkheim lui-même ne déclare-t-il pas que « le totem est un dieu » ? (La prohibition de l'inceste : *Année sociol.*, t. I, p. 39. Cf. aussi p. 52-53).

Que si on fait enfin appel aux rites fort nombreux agissant d'une façon mécanique ou plus exactement sympathique, nous ferons remarquer que ces rites relèvent non de la religion mais de la magie : ils n'existent dans celle-là que comme des infiltrations fortuites de celle-ci.

mythes, légendes sacrées) ; si bien que « les représentations d'ordre religieux s'opposent aux autres, comme les opinions obligatoires aux libres opinions ¹. »

Ces deux caractères suffisent à donner, dès maintenant, la définition suivante des phénomènes religieux :

« Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances ». Une religion serait alors « un ensemble, plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre ² ».

Nous avons parlé de « croyances obligatoires ». Mais, qui dit obligation, dit rapport défini entre deux êtres : l'un des termes est le croyant. Et l'autre ? Si l'on s'interdit de sortir du champ de l'expérience — et le sociologue ne le pourrait sans faillir du même coup à sa méthode — il n'y a hors de l'individu qu'une réalité qui lui soit supérieure, le groupe auquel il appartient. La conclusion suivante s'impose : la religion, jouissant de ce caractère coercitif sur l'individu, « a pour origine, non des sentiments individuels, mais des états de l'âme collective... et... varie avec ces états ³ ».

¹ *De la définition des phénomènes religieux, id.*, p. 18.

² *De la définition des phénomènes religieux, id.*, p. 23.

³ *De la définition des phénomènes religieux, id.*, p. 24.

Ce n'est pas à dire que les sociologues méconnaissent absolument l'existence de la religion personnelle. Seulement ils la font procéder de l'autre : « S'il y a entre ces deux sortes de religion un rapport de filiation, comme il est vraisemblable *a priori*, c'est évidemment la foi privée qui est dérivée de la foi publique. En effet la religion obligatoire ne saurait avoir des origines individuelles, par définition pour ainsi dire ; l'obligation qui la caractérise serait inexplicable si elle n'émanait pas de quelque autorité supérieure à l'individu. Au contraire, la dérivation inverse se conçoit sans peine ». *De la défin. des phén. relig., id.*, p. 27.

Dès lors, on voit ce qu'il faut penser des explications surannées qui faisaient surgir la religion d'un fonds originel de religiosité exalté par la contemplation des merveilles de la nature. En fait, il n'y a pas plus de sentiment religieux qu'il n'y a de sentiment économique, juridique ou autre. Croyances et pratiques religieuses sont le résultat d'une longue élaboration sociale. C'est la société qui les a appelées à l'existence et c'est elle qui les conserve, c'est elle surtout qui les impose à l'individu, aussi ce dernier s'y soumet-il avec respect.

Nous sommes en possession d'une définition des faits religieux qui présente un double avantage : d'abord elle ne préjuge rien de la nature même de ces faits ; en second lieu, elle est assez large pour les caractériser tous, des plus rudimentaires aux plus évolués. Il est possible maintenant de rechercher dans quelle mesure la science des religions justifie la thèse générale de la sociologie religieuse : les phénomènes religieux sont des faits sociaux, ou, si l'on veut, la religion n'a pas sa source dans les besoins des consciences individuelles et dans une révélation d'origine surnaturelle, elle est née des conditions et des nécessités de la vie sociale.

Au seuil de la science des religions, le sociologue se trouve en présence de deux théories, universellement répandues, sur la genèse de l'idée religieuse : l'*animisme* de Tylor et H. Spencer et le *naturisme* de Max Muller. M. Durkheim a proposé de ces deux théories une judicieuse réfutation¹. Voici très sommairement les principaux points de sa critique.

¹ E. DURKHEIM : Origines de la pensée religieuse. *Rev. philos.* 1909, t. I, p. 1-28 et 142-162.

En ce qui concerne l'animisme, M. Durkheim s'attache à montrer — et son argumentation paraît vraiment péremptoire :

a) « Que la théorie animiste de l'âme, malgré le crédit dont elle jouit encore, doit être révisée¹ ».

b) Que le culte des morts n'est pas primitif ; et dès lors c'est tout le système qui croule.

D'ailleurs c'est se contenter à peu de frais que de voir dans les êtres sacrés « des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de demi-délire qui le saisit régulièrement chaque jour¹ », à admettre que « s'il prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est parce qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants² ». Enfin « la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue vraie par tous les hommes ; car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et

¹ Origines de la pensée religieuse. *Id.*, p. 14.

C'est une idée énergiquement défendue par les représentants de l'école sociologique que la notion d'âme loin d'être primitive « n'apparaît que dans les sociétés de type relativement avancé ». LÉVY-BRUHL : *Les fonctions mentales*, p. 92-93.

« L'individu n'a pris conscience de soi qu'en relation avec ses semblables. Ce n'est pas lui qui projette son âme dans la société, c'est de la société qu'il reçoit son âme ; c'est donc dans la vie sociale qu'il faut chercher le germe de cette représentation » H. HUBERT. *Introduction au Manuel de Chantpie de la Saussaye*, p. XXXV. Cf. aussi HUBERT et MAUSS : *Mélanges d'histoire des religions*, p. XXXIV.

² E. DURKHEIM : *Origines de la pensée religieuse*, *id.* p. 27.

l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite¹ ».

La naturisme n'est pas plus viable. D'abord la plupart des postulats linguistiques sur lesquels s'était fondé Max Muller sont aujourd'hui démentis. D'ailleurs, la théorie animiste admise, on ne comprend pas comment la religion, née de certaines représentations primitives des phénomènes naturels, a pu se maintenir, tandis que, démenties par l'expérience de tous les jours, ces représentations disparaissent. On veut enfin que la religion ait son origine dans le sentiment que l'homme aurait éprouvé de sa faiblesse en présence des forces grandioses de la nature. Mais, en réalité, le primitif connaît si peu ce sentiment qu'il croit pouvoir agir sur ces forces qui le dépassent et leur imposer sa volonté par les rites qu'il imagine.

Mais surtout, à supposer même que l'animisme et le naturisme soient fondés, ce qu'ils ne disent pas, ce qu'il est essentiel de savoir, c'est comment, à des représentations individuelles surgies soit de l'idée du double, soit de l'animation des objets naturels, s'est surajoutée la notion de *sacré* essentiellement caractéristique des faits religieux. Ainsi, d'une part, ces systèmes réduisent la religion « à n'être qu'un système d'images hallucinatoires... une immense métaphore sans valeur objective² », se perpétuant sans qu'on puisse concevoir comment, d'autre part, ils restent muets sur cette question capitale : comment certaines pratiques et certaines croyances ont-elles acquis ce caractère spécial qui les rend respectables, redoutables, obligatoires, pour tout dire, sacrées ?

¹ *Origines de la pensée religieuse*, id. p. 28.

² *Origines de la pensée religieuse*, id., p. 154.

Et c'est précisément ici que les sociologues se croient en mesure d'intervenir efficacement et d'éclairer d'un jour nouveau la science des religions.

La notion de sacré, disent-ils, est de la plus haute importance. Elle constitue comme l'atmosphère au sein de laquelle se développent les phénomènes religieux. « C'est l'idée-mère de la religion ¹ ». Aussi à qui rendra compte de cette notion reviendra le mérite d'avoir fait faire un grand pas à la science des religions.

Or, si c'est la condamnation de l'animisme et du naturalisme de n'y être pas parvenus, ce sera l'honneur de la sociologie de l'avoir fait.

Le sacré, affirment les sociologues, *c'est le social*. Les choses qui s'offrent à nous peuvent se répartir en deux catégories nettement différentes : les sacrées et les profanes. « Cette dualité n'est que l'expression objective de celle qui existe dans nos représentations ² ». « Les choses sacrées sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation ³ », au contraire, sont profanes celles qui tirent leur origine de la pensée individuelle.

Mais c'est des faits eux-mêmes que les sociologues attendent la confirmation de leurs théories. Examinons donc les faits.

Ici notre tâche se complique. Sans y avoir à proprement parler de divergence entre les sociologues, l'accord n'est pas parfait sur la façon dont il faut envisager ces faits. Les disciples de M. Durkheim se séparent de lui, non

¹ H. HUBERT : *Introduction au manuel de Chantapie de la Saussaye*, p. XLVII.

² E. DURKHEIM : *Défin. des phén. relig.*, p. 19.

³ *Défin. des phén. relig.* p. 25, (cf. H. HUBERT : *Introduction au Manuel de Chantapie de La Saussaye*, p. XLVII-XLVIII).

sans doute sur la thèse générale à établir, mais sur la systématisation des faits allégués. Aussi est-il préférable pour plus de clarté et de fidélité d'envisager successivement les deux points de vue.

Suivant M. Durkheim, toutes les sociétés primitives auraient passé à un stade de leur développement par un état d'organisation sociale essentiellement religieuse, *le totémisme*¹. Ce n'est pas à dire que le totémisme soit la condition initiale de l'homme en société : il représente déjà un système fort complexe. Le totémisme n'en est pas moins très primitif, et en tout cas l'état social au-delà duquel il est impossible de remonter. Son influence a été immense sur la formation des croyances et des concepts de l'humanité ; à vrai dire, nous en subissons encore les effets.

On comprend dès lors l'intérêt qu'il y aurait à bien connaître le totémisme. M. Durkheim l'a étudié très minutieusement, surtout parmi certaines tribus de l'Australie centrale où il s'est maintenu jusqu'à ce jour sans déformations sensibles.

En quoi consiste donc le totémisme ? Et si l'on veut éviter des confusions sans fin, il importe d'être particulièrement précis sur ce point.

Commençons par rappeler ce qu'il faut entendre par les mots *clan* et *totem*. Le clan est « un groupe d'individus qui se considèrent comme parents les uns des autres, mais qui reconnaissent exclusivement cette parenté à ce signe très particulier qu'ils sont porteurs d'un même

¹ Les idées de M. Durkheim sur le totémisme sont surtout exposées et défendues dans les tomes I et V de l'Année sociologique (*La prohibition de l'inceste*, et *Sur le totémisme*).

totem. Le totem lui-même est un être, animé ou inanimé, plus généralement un végétal ou un animal, dont le groupe est censé descendre, et qui lui sert à la fois d'emblème et de nom collectif ¹ ». Si le totem est un loup, le groupe a un loup pour ancêtre, ses membres sont des loups. Le clan est donc une société domestique *sans rapports définis de consanguinité*, uniquement caractérisée par la communauté du totem. Par là, le clan se distingue des autres formes sociales telles que la tribu, le village, qui sont à base territoriale. Chaque clan d'une même tribu a son totem particulier, mais un même totem peut être porté par des clans de tribus différentes ².

Deux faits, suivant M. Durkheim, sont essentiellement caractéristiques du totémisme :

1° la défense de tuer et de manger le totem.

2° la pratique de l'exogamie.

La défense de tuer et de manger le totem n'a rien de surprenant : puisque les animaux ou les plantes totémiques sont considérés comme procédant du même ancêtre que les membres du clan, ceux-ci ne pourraient porter atteinte à leur vie sans commettre le crime le plus odieux. De plus, les espèces totémiques incarnant et perpétuant l'ancêtre et le protecteur du clan sont sacrées.

L'exogamie s'explique par l'interdiction absolue de se marier entre porteurs d'un même totem, c'est-à-dire entre membres d'un même clan ou de clans ayant même totem. M. Durkheim explique cette interdiction elle-même par

¹ E. DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. *Année sociol.*, t. I, p. 2.

² En général il existe en outre des totems secondaires de sexe et de personne.

le caractère *tabou* du sang, siège par excellence du *génie totémique* ¹.

Nous avons dit que le totémisme est un fait de la plus haute importance tant par ses conséquences actuelles que passées. La prohibition de l'inceste n'eut dans les sociétés primitives d'autre cause que la pratique de l'exogamie. Dans ces sociétés on considéra d'abord comme dangereux tout mariage entre personnes unies non par un lien plus ou moins étroit de consanguinité, mais par la communauté de totem, signe par excellence de la parenté. Puis ces unions, que l'on avait simplement redoutées à l'origine, devinrent un objet de répulsion, d'horreur. La prohibition de l'inceste, survivant aux causes qui lui avaient donné naissance, se maintint grâce aux sentiments nouveaux qu'elle avait provoqués. Quand disparut le totémisme elle se solidarisa avec les nouveaux types de famille qui remplacèrent le clan, plus restreints ceux-ci et tendant à fonder la parenté sur la consanguinité.

De la sorte, cette prohibition s'est maintenue jusqu'à nous, et « il n'est pas douteux que les dispositions de nos codes relatives aux mariages entre parents ne se rattachent aux pratiques exogamiques par une série continue d'intermédiaires ² ».

L'étude du totémisme nous aide aussi à comprendre l'origine de nos représentations. Tandis que logiciens et psychologues s'évertuent à trouver la genèse des concepts et la raison de leur ordre hiérarchique, les uns, dans la manière d'être des choses elles-mêmes, les autres, dans

¹ Toute infraction à l'une ou l'autre de ces règles était très sévèrement punie, le plus souvent par la peine de mort.

² La prohibition de l'inceste, *id.*, p. 58.

le simple fonctionnement des lois mentales du sujet, les sociologues affirment que, loin d'être vieille comme l'humanité, « notre notion actuelle de la classification a une histoire ¹ ».

Dans la société à base totémique « l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, lui et son totem, l'indistinction est complète ² ». Que cette confusion s'étende de proche en proche aux objets environnants et l'on entrevoit la possibilité d'une classification de ces objets suivant les rapports qu'ils soutiennent avec l'individu et son totem. En fait, dans les sociétés primitives, la classification des êtres est la copie de l'organisation sociale.

On sait que la tribu se divise en deux classes ou phratries, comprenant chacune deux ou plusieurs clans ou groupes définis par des totems particuliers. Ces totems à leur tour diffèrent d'une phratrie à l'autre. « Or, la classification des choses reproduit cette classification des hommes ³ ».

Le genre le plus simple connu de classification consiste en une division de tous les êtres de la nature en deux classes portant les noms des deux phratries de la tribu. Chez d'autres tribus c'est « la division en quatre classes matrimoniales qui sert de cadre à la distribution des êtres ⁴ ». Dans ce système, ils sont classés en deux catégories subdivisées chacune en deux sections.

¹ DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. *Année sociol.* t. VI, p. 3, (cf. LÉVY-BRUHL : *Fonctions mentales*, p. 139-140.

² *De quelques formes primitives de classification*, p. 4.

³ DURKHEIM et MAUSS : *Op. cit.*, p. 8.

⁴ DURKHEIM et MAUSS : *Op. cit.*, p. 10.

Un système plus complexe de classification consiste à substituer à la répartition des êtres par phratries et par classes matrimoniales celle par phratries et par clans, c'est-à-dire par totems. Le nombre de ces derniers pouvant être fort considérable au sein de la tribu on conçoit à quelle complexité peut parvenir ce mode de classification.

D'autres systèmes, en apparence très différents des précédents, peuvent s'y ramener : tel celui des Zunis. L'univers, représenté par une immense sphère, est divisé en sept régions : le Nord, le Sud, l'Ouest, l'Est, le Zénith, le Nadir, le Milieu. Tous les êtres de l'univers ressortissent à l'une de ces régions, et non seulement tous les êtres, mais aussi les éléments de la nature, les sciences, les concepts, les qualités des corps. Or, les clans en lesquels se divisait primitivement le peuple se répartissaient aussi en sept groupes ; si ces groupes ne correspondent pas toujours, topographiquement, aux régions de la sphère, chacun se rattache cependant à l'une de ces régions et est censé entretenir avec elle des relations particulières. Il y a donc ici superposition de deux classifications : l'une par clans, l'autre par régions « inextricablement enlacées et confondues ». Or, il est possible d'établir que la classification par clans, c'est-à-dire par totems « est la plus ancienne et qu'elle a été comme le modèle sur lequel l'autre s'est formée¹ ». Donc « le système des Zunis est en réalité un développement et une complication du système australien ».

On retrouverait de même le totémisme à la base de la plupart des classifications connues : taoïsme chinois, créations mythologiques des Grecs et des Romains, etc.

¹ DURKHEIM et MAUSS : *Op. cit.*, p. 39 et s.

« Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles les choses ont été intégrées... Les phratries ont été les premiers genres ; les clans, les premières espèces. Les choses étaient censées faire partie intégrante de la société, et c'est leur place dans la société qui déterminait leur place dans la nature... La hiérarchie logique n'est qu'un autre aspect de la hiérarchie sociale et l'unité de la connaissance n'est autre chose que l'unité même de la collectivité étendue à l'univers ! ».

Et même les formes primitives de classification ont exercé une influence profonde sur la manière d'être de notre pensée. En disparaissant elles ont laissé « un effet qui leur survit et qui est toujours présent : c'est le cadre même de toute classification, c'est tout cet ensemble d'habitudes mentales en vertu desquelles nous nous représentons les êtres et les faits sous la forme de groupes coordonnés et subordonnés les uns aux autres² ».

On voit l'importance prépondérante du totémisme dans l'histoire de l'humanité. Mais cette puissance extraordinaire par laquelle il a posé son empreinte sur les modes les plus divers de notre activité, d'où la tient-il ? C'est que le totémisme est une *institution religieuse*. Les interdictions alimentaires et matrimoniales dont nous avons parlé précédemment le prouvent. D'autres faits confirment cette thèse : par exemple la pratique de l'*Intichiuma*³ qui a pour but d'assurer la persistance de l'espèce

¹ DURKHEIM et MAUSS : *Op. cit.* p. 67-68.

² DURKHEIM et MAUSS : *Op. cit.*, p. 72.

³ Cf. LÉVY-BRUHL : *Les Fonctions mentales*, p. 285-290.

totémique dans laquelle s'incarne le génie protecteur du clan. Il y a plus, l'animal totémique est, de la part des membres du clan, l'objet d'une grande vénération : on imite ses cris, on reproduit son attitude, sa démarche, on s'efforce de lui ressembler, on revêt sa peau, on se pare de ses plumes, on célèbre des rites en son honneur, on le mange en sacrifices communiels. En un mot, « le totem est un dieu et le totémisme un culte ¹ ».

Ainsi, dans le totémisme, le caractère social et le caractère religieux, exprimé par l'idée de sacré, sont si étroitement unis qu'il est impossible de les séparer : ils se confondent et s'identifient absolument .

N'est-il pas évident que ces deux notions n'en font qu'une et qu'elles expriment une seule et même réalité, la société, d'où elles procèdent ?

Tandis que M. Durkheim considère l'étude du totémisme comme la clef même de la sociologie religieuse, il est curieux de voir ses disciples les plus immédiats, MM. Hubert et Mauss, sans en contester l'importance, négliger presque complètement cette étude. Certes, le totémisme, là où il existe, est bien le système religieux le plus primitif que nous connaissions, mais rien n'autorise à affirmer la généralité de cette institution : « Nous ne nions nullement, déclare M. Mauss, que les cultes rendus à des animaux par des groupes déterminés, n'aient été fréquents dans le monde Indo-Européen, dans le monde Sémitique, dans le monde Egyptien, mais nous ne croyons pas qu'à aucun moment, si reculé qu'il soit, une société de ces groupes ait présenté des faits de totémisme assez carac-

¹ E. DURKHEIM : *La prohibition de l'inceste*, p. 39.

térisés pour qu'on puisse dire que les mythes et les rites thériomorphiques qu'on constate ont été les restes d'un totémisme ancien ¹ ».

D'ailleurs point n'est besoin de faire intervenir la notion d'une phase totémistique générale pour montrer l'identité du sacré et du social. On y parvient par la simple analyse des rites religieux ².

Une étude des plus suggestives à cet égard est celle du *rite sacrificiel*. Ce rite, tant par les notions qu'il suppose acquises que par sa complexité propre révèle un âge déjà avancé. Il consiste essentiellement en « un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse ³ ».

Tout sacrifice ⁴ comprend deux moments distincts et successifs : celui de la sacralisation et celui de la désacralisation.

Le sacrifiant ⁵, le prêtre, la victime, les instruments du sacrifice sont mis dans les dispositions voulues par des cérémonies préparatoires, plus ou moins longues, consistant surtout en purifications, onctions, décorations. Le

¹ *Année sociol.* t. VIII (1903-1904) p. 235 (note).

² M. Hubert considère d'ailleurs l'identité du sacré et du social plutôt comme une hypothèse que comme un fait établi : « une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible » *Introduction au Manuel de Chantepie*, p. XXVII.

³ HUBERT et MAUSS : *Mélanges d'hist. des Rel.* p. 15.

⁴ Voir HUBERT et MAUSS : « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » *Année sociol.*, t. II, (1897-1898), réimprimé dans les « *Mélanges d'histoire des Religions* ».

⁵ « Nous appelons sacrifiant le sujet qui recueille les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets ». *Mélanges*, p. 11.

lieu et le moment du sacrifice sont soigneusement déterminés à la suite de rites et de calculs souvent complexes.

Avant le sacrifice, le sacrifiant, par l'imposition des mains, communique à la victime « quelque chose de sa personnalité ». Alors les prêtres commencent une cérémonie à laquelle les assistants s'associent d'habitude : elle consiste à réciter des formules magiques, à exécuter des gestes et des danses déterminées, à manifester certains états d'âmes. Puis la victime est mise à mort suivant le rituel d'usage au milieu de prescriptions sévères. A ce moment, elle est « remplie d'une force sacrée » et réellement *sacrifiée*.

Une cérémonie correspondant à la première commence alors. Elle a pour but de communiquer « la force religieuse que les consécration successives ont accumulée dans l'objet sacrifié, d'un côté avec le domaine religieux, de l'autre avec le domaine profane auquel appartient le sacrifiant ¹ ». Ce second acte du sacrifice est en général symétrique du premier ; on reproduit les mêmes pratiques et leur but est de désacraliser la victime, c'est-à-dire de la décharger de la puissance redoutable dont elle est devenue le siège.

Puis a lieu l'attribution de la victime. La première part est réservée aux êtres surnaturels que l'on veut se concilier ; une autre revient aux prêtres ; le reste est, tantôt détruit par le feu, tantôt livré au sacrifiant ou aux assistants qui doivent le consommer suivant certaines règles.

Mais « tous ceux qui ont pris part au sacrifice y ont acquis un caractère sacré qui les isole du monde profane.

¹ HUBERT et MAUSS : *Mélanges* p. 64.

Il est nécessaire qu'ils y puissent rentrer. Il leur faut sortir du cercle magique où ils sont encore enfermés ¹ ». Ils y parviennent par de nouveaux rites.

Qui n'aperçoit le rôle prépondérant de la société durant toute la durée du sacrifice ? A vrai dire il est inconcevable sans elle. C'est la société qui impose aux prêtres, au sacrifiant, à tous les assistants les paroles qu'ils doivent prononcer, l'attitude qu'ils doivent prendre, les conditions au sein desquelles le rite doit se développer. Toutes ces prescriptions, transmises par la tradition, sont le fruit d'une longue élaboration sociale, car qui dit tradition dit société. De plus, la croyance à la valeur du rite, d'où peut-elle provenir sinon de la société qui l'impose à ses membres ? C'est elle qui « entoure le fidèle de son assistance morale, c'est elle qui lui donne la foi, la confiance qui l'anime dans la valeur de ses actes ² ». « Partout immanente et présente » la société est « le véritable acteur derrière la comédie cérémonielle ».

Enfin, c'est la société qui donne sa valeur au sacrifice ; sans elle il ne serait qu'un jeu de vaines images, ou, si l'on veut, un engrenage perfectionné qui fonctionnerait à vide. Mais, par la société, il acquiert une très grande importance. « Si l'on croit au sacrifice, s'il est efficace, c'est qu'il est un acte social ³ ». Dans le renoncement qu'exige tout sacrifice de la part du sacrifiant, société et individu trouvent leur profit : « en rappelant fréquemment aux consciences particulières la présence des forces collectives, il entretient précisément leur existence

¹ HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 67.

² HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. XVI.

³ HUBERT et MAUSS : *Mélanges* p. XVI.

idéale ». Et, en même temps, les individus « se confèrent, à eux et aux choses qui leur tiennent de près, la force sociale tout entière ¹ ».

En résumé, la notion de sacré qui nous est apparue comme s'attachant à tous les objets, à toutes les pratiques, à tous les êtres impliqués dans le rite sacrificiel est l'équivalent de la notion de social : « Est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société ² ».

Les conclusions auxquelles vient de nous conduire l'analyse d'un rite comme le sacrifice sont pleinement confirmées par l'étude de la *magie*.

Acceptons provisoirement, tout en signalant son insuffisance, la définition de la magie proposée par Frazer : sont magiques les pratiques destinées à produire des effets spéciaux par l'application des lois dites de sympathie.

Les éléments de la magie : magiciens, rites, représentations magiques sont, comme les éléments correspondants de la religion « qualifiés par la société ».

Le magicien ³ est généralement un professionnel. On devient le plus souvent magicien par une révélation directe soit des esprits des morts, soit d'esprits divins ;

¹ HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 129.

² HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. XVI.

Tout ce qui vient d'être dit du rite est aussi vrai du mythe. Celui-ci comme celui-là est une expression sociale. Il nous est malheureusement impossible d'aborder ici la question si complexe et si controversée des rapports du rite et du mythe, et celle de l'antériorité de l'un ou de l'autre.

³ A propos du magicien consulter HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 131-187.

parfois aussi la charge est simplement conférée par les autres magiciens après une préparation toujours longue et difficile. Le futur magicien, à la suite de jeûnes et de privations rituelles, disparaît dans un lieu désert pour y recevoir les pouvoirs magiques. Là, il meurt pour devenir un homme nouveau. Au cours de son sommeil, les esprits lui enlèvent le cœur, le foie, les poumons et les remplacent par de nouveaux organes. Puis les esprits lui font absorber, ou simplement enfoncent dans son corps les petits cristaux de quartz qui lui conféreront la puissance magique. Revenu parmi les siens, il raconte qu'il a été emporté dans le ciel par les esprits et s'est entretenu avec eux « dans leur monde ».

Comment le magicien peut-il croire lui-même à son art, à la réalité de ses pouvoirs ? N'y a-t-il de sa part que dissimulation et supercherie ? D'abord le magicien a cru tout au moins à la magie des autres. Puis l'initiation par laquelle il a reçu sa charge a affermi en lui la volonté de croire. Les préparations rituelles, les jeûnes, les fatigues qu'il a supportés l'ont disposé aux hallucinations ; « les extases qui réalisent l'image traditionnelle de l'acquisition des pouvoirs magiques ne sont pas simulées¹ ». Le magicien en arrive à se croire réellement détenteur de pouvoirs extraordinaires.

Dans la pratique même de la magie il y a chez le magicien une part de simulation qui, de volontaire, devient bientôt inconsciente. Et le magicien simule « parce qu'on lui demande de simuler, parce qu'on va le trouver, et qu'on lui impose d'agir : il n'est pas libre, il est forcé de

¹ HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 186.

jouer soit un rôle traditionnel, soit un rôle qui satisfasse à l'attente de son public ¹ ».

Le véritable acteur, c'est la société qui impose au magicien ses procédés et la foi en son art. Les esprits et les pouvoirs auxquels le magicien a d'abord cru sincèrement « n'ont d'existence que par le *consensus* social, l'opinion publique de la tribu. C'est elle que le magicien suit et dont il est à la fois l'exploiteur et l'esclave ² ».

Le rôle de la société est plus manifeste encore dans les rites magiques qui, comme tous les rites, sont traditionnels, donc de nature sociale. Tout ce qui a été dit des rites religieux pourrait aussi bien s'appliquer à ceux-ci ; si le sens des rites est différent, leur forme ne varie pas sensiblement. Ici encore conditions de temps, de lieu, prescriptions rituelles, purifications, danses sont de la plus haute importance. Les incantations et les ornements tiennent surtout une large place.

Les lois générales mêmes sur lesquelles se fondent les opérations magiques ³ ne peuvent être que d'origine

¹ HUBERT et MAUSS : Esquisse d'une théorie générale de la Magie. *Année sociol.*, t. VII, p. 95.

² HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 186.

³ Cf. *Année sociol.*, t. VII, *Op. cit.*, p. 70.

Un savant de l'école anthropologique anglaise n'hésiterait pas à s'inscrire en faux contre ces vues des sociologues. Pour les représentants de cette école, en effet, les lois de la magie ont une origine purement individuelle : elles reflètent les tâtonnements d'une pensée qui se cherche. A l'origine la magie aurait régné sans conteste, elle était une sorte de science élémentaire. La religion serait ensuite née des démentis constants que donnait l'expérience aux croyances et aux pratiques magiques. Mais la magie se serait maintenue à côté de la religion ; elles se seraient fait l'une à l'autre de mutuels emprunts.

sociale. Les choses elles-mêmes sont douées de qualités, de propriétés magiques déterminées, susceptibles de se communiquer sous certaines conditions. Or, qui ne voit dans ces propriétés imaginaires le résultat d'une « pré-détermination collective » ? L'échelle des valeurs suivant laquelle la magie distribue les êtres, les événements, les lieux n'a de sens que parce qu'elle est l'œuvre de la société : « Ces valeurs ne tiennent pas aux qualités intrinsèques des choses et des personnes, mais à la place et au rang qui leur sont attribués par l'opinion publique souveraine, par ses préjugés. Elles sont sociales et non pas expérimentales ¹ ».

Si l'on considère les représentations magiques comme des jugements, il est clair que ce sont des jugements *a priori* ; la magie les nécessite, c'est d'eux qu'elle tire son existence, mais ils sont antérieurs à l'expérience qui les dément chaque jour. Et les sociologues déclarent expressément : « la généralité et l'apriorisme des jugements magiques nous paraissent être la marque de leur origine collective ² ».

On trouve à la base même de la magie une notion de la plus haute importance, éminemment complexe, mais susceptible d'éclairer d'une vive lumière l'interprétation des phénomènes religieux : c'est la notion de *mana*.

Ce terme « commun à toutes les langues mélanésiennes proprement dites et même à la plupart des langues polynésiennes ³ » peut être substantif, verbe, adjectif. Il exprime à la fois un être, une action, une qualité, un état.

¹ *Année sociol., Op. cit., t. VII, p. 121.*

² *Année sociol., Op. cit., t. VII, p. 126.*

³ *Année sociol., t. VII, Op. cit., p. 108.* HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. XX-XXI.

Un homme, un esprit, un rite, un objet ont du mana, ils ont « le mana de faire ceci ou cela ». Le mana donne leur valeur aux hommes et aux choses : « la position sociale des individus est en raison directe de l'importance de leur mana ». Chaque objet a plus ou moins de mana. « Dans certaines îles, le mot mana désigne même l'argent¹ ». Mais, avant tout, le mana est la force du magicien et du rite, une force spirituelle capable de se s'exercer à distance.

« A la fois qualité, substance et activité », le mana « est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent² ». Comme « une sorte d'éther » il constitue à la fois un milieu au sein duquel se meuvent les choses et une substance impondérable susceptible de les pénétrer.

Cette notion étrange, vraiment inhérente à la magie³, puisque sous des noms divers on l'a retrouvée dans les peuples les plus divers de l'Amérique, en Australie, à la N^{lle} Galles du Sud, dans l'Inde, que devient-elle dans la théorie sociologique ?

Loin d'en atténuer l'importance, les sociologues l'accroissent. Ils voient dans cette notion une véritable catégorie de l'entendement qui communique son empreinte à toutes les représentations magiques du primitif.

¹ *Année sociol.*, t. VII, *Op. cit.*, p. 109.

² *Année sociol.*, t. VII, *Op. cit.* p. 112.

³ « Par elle la vérité de la magie est mise hors de toute discussion, et le doute même tourne en faveur ». *Op. cit.*, p. 119 ; tout échec est mis sur le compte de quelque négligence dans l'accomplissement du rite. « Il est sans exemple que l'insuccès d'une pratique magique décourage ceux qui y ont foi ». LÉVY-BRUHL : *Les fonctions mentales*, p. 62.

Mais il est évident que pareille notion ne peut être constitutive de la pensée individuelle ; preuve en soit le recul de la magie à mesure que s'effectue le développement de cette pensée ; preuve en soit aussi les différences notables des représentations magiques chez les divers peuples. En réalité, l'idée de mana n'existe dans la conscience des individus que par la société, à la façon des idées de justice ou de valeur « c'est une catégorie de la pensée collective ».

Dès lors, une question se pose : Quel rapport y a-t-il entre l'idée de mana et celle de sacré ?

Ces deux idées sont du même ordre, et, dans bien des cas se confondent. Comme le sacré, le mana c'est le social. Seulement « la notion de mana est plus générale que celle de sacré, celle-ci est comprise dans celle-là... Il est probablement exact de dire que le sacré est une espèce dont le mana est le genre ¹ ». La notion de mana serait « la souche » de celle de sacré. On comprend combien une connaissance précise de la première faciliterait la compréhension de l'autre.

Signalons encore avant de conclure ce chapitre l'intéressante application du sacré à la représentation du temps ².

Notre notion actuelle du temps représenté comme une grandeur homogène, continue, n'est, au dire des sociologues, qu'une dérivation de l'idée primitive de temps essentiellement qualitative. Les calendriers, on le sait, ont été constitués par la religion ou la magie et pour leur

¹ *Année sociol.* t. VII, *Op. cit.*, p. 120.

² HUBERT et MAUSS : Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie : *Mélanges*, p. 189-229.

usage : or ils ne sont pas pour elles la mesure du temps, mais sa qualification. Avant tout « le calendrier est l'ordre de la périodicité des rites ». La première condition de l'efficacité du rite est qu'il soit accompli à son heure, à un moment bien déterminé de l'année et toujours le même. « Les unités de temps ne sont pas des unités de mesure, mais les unités d'un rythme où l'alternance des diversités ramène périodiquement au semblable ¹ ». Il y a entre les diverses parties du temps et les phénomènes religieux qui leur correspondent « des relations de cause à effet, lesquelles, en dernière analyse, sont des relations d'identité ».

Mais si le temps est susceptible de telles qualifications, si chacune de ses parties possède des propriétés particulières, si sur chacune pèsent des interdictions spéciales, c'est que, pris dans son ensemble, le temps participe au caractère sacré. Il n'est pas tout d'abord conçu comme durée mais comme qualité, comme sacré ².

De plus, il est évident que la conscience individuelle est impuissante à rendre compte de ces qualités du temps. Le choix de tel moment de l'année, par exemple celui où paraît la première violette ou la première hirondelle, pour accomplir un rite, est purement conventionnel. Les qualités particulières attribuées à chaque moment de la durée sont tout aussi conventionnelles, car il est bien certain que l'expérience individuelle n'a pu conduire à de tels

¹ HUBERT et MAUSS : *Mélanges*, p. 208.

² Quand à la notion quantitative du temps elle pourrait bien dériver de l'idée d'un temps purement qualitatif « composé de parties discontinues, hétérogènes, et tournant sans cesse sur lui-même » (*id.*, p. 229).

jugements. Encore ici la notion de sacré se révèle essentiellement sociale.

Résumons cet exposé succinct de la sociologie religieuse.

Il est vain de chercher à définir la religion par son essence ou son objet : il n'est pas de caractère intrinsèque qui soit commun à toutes les religions, pas même l'idée d'êtres surnaturels. Toutes les religions présentent seulement des croyances obligatoires connexes de pratiques définies se rapportant à des objets donnés dans ces croyances. Mais qui dit croyances et pratiques dit conventions, traditions, c'est-à-dire société ; qui dit obligation proclame l'existence d'un être supérieur à l'individu et devant lequel ce dernier s'incline. Cet être, si l'on s'interdit de sortir de l'expérience, c'est la seule réalité¹ qui existe en dehors de l'individu, la société.

De plus, la science des religions nous apprend que les phénomènes religieux² baignent eux-mêmes dans un élément spécial d'où ils tirent leur raison d'être et leur valeur : la notion de sacré. Cette notion est véritablement « l'idée force autour de laquelle ont pu s'agencer rites et mythes ». Or, si l'animisme et le naturisme ont été im-

¹ Nous ne voyons pas ce qu'un sociologue pourrait répondre au psychologue qui dirait : il ya une autre réalité que la société, même du point de vue positif, peut-être capable d'expliquer l'obligation : le subconscient individuel. Cf. H. Bors : Les origines de l'idée de Dieu. *Rev. de Théologie de Montauban*, 1^{er} mai 1909, p. 215.

² Nous prenons ce terme dans son sens le plus large pour désigner aussi bien les faits magiques que les faits spécifiquement religieux.

puissants à en rendre compte, la sociologie l'explique parfaitement.

Nous avons vu à quel point cette notion est solidaire de l'idée de social : à vrai dire elles se confondent, social, obligatoire, sacré, mana ne font qu'un. De même que nous voyons dans le rite l'idée de sacré entretenue et développée par des états d'âme collectifs, il est hors de doute que cette idée tire son origine d'états analogues. Incompréhensible aussi longtemps qu'on veut y voir une notion purement individuelle, elle n'offre rien de mystérieux du moment où on la considère comme le résultat d'une élaboration collective.

En fait, une étude minutieuse nous apprend qu'« il y a, à la racine même de la magie, des états affectifs générateurs d'illusions », des états collectifs, bien entendu. C'est de tels états, dont magie et religion offrent de fréquents exemples au cours de leur développement historique, qu'elles sont nées. « Nous sommes intimement persuadés, affirment MM. Hubert et Mauss, que, à l'origine de toutes les manifestations de la magie, on trouverait un état de groupe ¹ ». Or magie et religion sont sœurs, « l'une et l'autre viennent d'une source commune ² ». Ce qu'on peut affirmer de l'une est aussi vrai de l'autre.

Enfin, on a remarqué l'influence prépondérante, au dire des sociologues, des représentations et institutions religieuses sur l'individu. Sa religion personnelle, ses sentiments les plus intimes en dérivent. Même les catégories de

¹ *Année sociol.* t. VII, *Op. cit.*, p. 139.

² *Année sociol.*, t. VII, *Op. cit.*, p. 138. (Cf. LÉVY-BRUHL : *Les fonctions mentales*, p. 345.

son entendement sont d'origine religieuse, c'est-à-dire en définitive sociale. « L'autorité de la raison est l'autorité même de la société ¹ ».

¹ Cf., à ce sujet, *Rev. de Métaphysique* 1909, p. 733-758. M. Durkheim y systématise quelques-uns des résultats qu'il considère acquis par la sociologie religieuse et en dégage des conclusions importantes.

CHAPITRE IV

Observations critiques sur quelques points de la doctrine

Les sociologues, nous avons eu l'occasion de le dire plus haut, mais il n'est pas inutile d'y revenir, ne prétendent pas, théoriquement du moins ¹, émettre de jugements de valeur sur l'objet ou les objets de la religion. Leur unique but, affirment-ils, est de soumettre à une étude strictement scientifique les institutions par lesquelles la religion se réalise, leurs conditions d'existence et de développement. Quant à savoir s'il existe derrière ces institutions des objets réels qui leur correspondent tels que des êtres spirituels, la vie future, etc., c'est l'affaire de la métaphysique ou de la foi. La sociologie se cantonne sur le terrain des faits et s'interdit toute appréciation sur le fond des choses.

Certes, de telles règles sont excellentes, et la condition de toute science vraie, mais, aussi, difficiles à observer rigoureusement. Et, de fait, on a pu s'en convaincre déjà, les sociologues, oubliant le caractère purement formel de

¹ Cf. sur ce point : Règles de la Méthode sociol. *Op. cit.*, p. 172-173. *Le Suicide*, p. 359, note 1, etc.

leur définition de la religion, n'ont pas tardé à la considérer, pratiquement, comme réellement exhaustive. Ils ont raisonné comme si elle en exprimait l'essence ; si bien que la sociologie religieuse se réduit à une interprétation purement naturaliste de la religion.

Dès lors, la position du croyant paraît tout au moins difficile. Le sociologue lui tient un raisonnement analogue à celui du géologue qui accordait de la façon suivante ses propres théories scientifiques avec la croyance au déluge universel enseignée par la Bible et l'Eglise : « Je n'ai pas à en parler, disait-il ; si le déluge est arrivé, il n'a laissé aucune trace, et il est pour notre science comme inexistant » ; ou qui, « accusé de contredire la doctrine biblique touchant la fin du monde par le feu, parce qu'il avait écrit que la vie cesserait sur la terre en conséquence d'un refroidissement progressif, répondit qu'il avait parlé de ce qui devait arriver en vertu des causes naturelles, mais qu'il ignorait, comme savant, si Dieu mettrait le feu quelque jour à notre planète ¹ ».

Néanmoins, admettons pour l'instant le caractère pleinement péremptoire de la thèse sociologique. Admettons que le sentiment religieux, loin d'être inhérent à l'individu soit né de l'idée de sacré, surgie elle-même, comme nous l'avons vu, d'états d'âme collectifs et sans cesse entretenue par eux ; admettons que la croyance à l'existence d'êtres spirituels supérieurs à l'homme ne soit apparue que du jour où ce dernier a pris conscience de la réalité des forces sociales, que ces êtres ne sont en définitive que ces forces personnifiées. Admettons que

¹ A. LOISY : De la vulgarisation et de l'enseignement de l'histoire des religions : *Bulletin de l'Union pour la vérité*. 1^{er} mars, 1910, p. 215-216.

l'individu reçoive tout de la société, qu'il est son œuvre. Admettons que tout cela soit clairement établi, démontré. La position du croyant est-elle de ce chef absolument désespérée ? Né lui reste-t-il plus qu'à répudier douloureusement les croyances dont il avait vécu jusqu'ici, mais reconnues tout à coup illusoires, ou bien, s'attachant désespérément aux vestiges de conceptions désuètes, à se boucher les oreilles pour ne point percevoir les raisonnements captieux susceptibles de troubler son âme pieuse ? Nous ne le pensons pas.

Une tendance très marquée de la psychologie religieuse actuelle — de la psychologie pratiquée par des croyants — consiste à intérioriser l'inspiration surnaturelle. Ce n'est pas sur la conscience claire, réfléchie du croyant que s'exerce l'action divine, mais sur son moi *subliminal*. Là elle provoque des modifications plus ou moins profondes, d'abord inaperçues du sujet, mais qui, émergeant un jour à la surface de la conscience claire l'agrandiront et l'enrichiront. L'action de Dieu n'est pas immédiate : « C'est par le fond subconscient de notre individu que nous sommes sans cesse pour ainsi dire raccrochés au Créateur, que notre nature procède incessamment de sa volonté, que nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être ¹ ». Et même cette inspiration subconsciente est la garantie de notre liberté morale : « S'il était permis de constater avec précision l'action souveraine du Créateur dans un acte quelconque de notre vie spirituelle, par exemple dans l'acte de la délibération, il n'y aurait plus de recherche, plus d'hésitation, plus de lutte, enfin plus de liberté ² ».

¹ H. BOIS : *La valeur de l'expérience religieuse*. Nourry, 1908, p. 114.

² H. BOIS : *La valeur de l'expérience religieuse*, p. 121.

Semblablement, nous ne voyons pas, *a priori*, ce qui empêcherait le croyant de transporter l'action divine de son moi — réfléchi ou subliminal — dans la subscoscience collective du groupe auquel il appartient. Pourquoi une telle inspiration collective aurait-elle une autre source que celle assignée par le croyant à son inspiration individuelle ? Bien avant les sociologues, les croyants eux-mêmes n'avaient-ils pas signalé et observé des cas très frappants d'exaltation ou d'inspiration religieuse collective, ces phénomènes si intéressants que sont les *réveils* ?

Et qui sait même si sociologues et croyants ne trouveraient pas chacun leur compte à une étude approfondie de ces phénomènes. Aux sociologues une telle étude fournirait une confirmation de leur thèse partiellement vraie que le sentiment religieux entretenu par des états d'âme collectifs pourrait bien en tirer son origine ; aux croyants qu'il n'est pas plus difficile de voir l'action de Dieu dans les manifestations religieuses collectives situées par les sociologues dans un lointain passé, que dans celles dont l'histoire nous a transmis une relation précise : la Pentecôte chrétienne ou les réveils modernes, par exemple.

Il pourrait d'ailleurs y avoir lieu de rechercher si toute intervention de Dieu se réalise par l'intermédiaire de la conscience collective ou bien si l'individu isolé est aussi susceptible d'une action divine immédiate. Il serait même intéressant de rechercher si, à mesure que se produit l'évolution religieuse de l'humanité et que la religion s'individualise davantage, il ne convient pas de reconnaître une plus large place à l'inspiration personnelle.

En tout cas, que le croyant se rassure. Comme on l'a fort bien dit : « Le choix entre l'individuel et le collectif

ne tranche nullement la question de l'existence et de l'action d'influences divines. Dieu pourrait aussi bien agir sur l'individu que sur l'espèce, ou sur l'espèce que sur l'individu. On ne voit pas que l'un doive lui être plus difficile que l'autre. Et on ne voit pas qu'il soit plus aisé ou plus malaisé de prouver la non-intervention de Dieu en s'adressant au subconscient collectif qu'en s'adressant au subconscient individuel ¹ ».

Pas plus que la théorie subliminale de la psychologie religieuse, une doctrine qui ferait procéder toute impulsion religieuse de la subconscience collective ne supprimerait nécessairement la possibilité d'une source inspiratrice surnaturelle. Bien plus, non seulement l'existence d'une telle source reste possible, elle est nécessaire : « Si c'est la société elle-même, fait observer M. Boutroux, qui, une fois constituée de manière ou d'autre, donne, instinctivement ou volontairement, à ses institutions un caractère religieux afin qu'elles aient plus de prestige et plus de force, c'est donc que la société poursuit un idéal difficilement réalisable pour les consciences individuelles. Dès lors, la conception, la poursuite de cet idéal ne serait-elle pas, elle-même, l'effet d'une inspiration religieuse ? Comme la conscience, la société humaine est un domaine dont il est malaisé de sonder les profondeurs. Rien ne prouve que la religion n'y joue par le rôle d'un principe, et non d'un simple instrument ² ».

Ainsi, quelle que soit l'idée des sociologues, que vraiment respectueux de toutes les opinions philosophi-

¹ Henri BOIS : Les origines de l'idée de Dieu. *Revue de Théologie de Montauban*, 1^{er} mai 1909, p. 220.

² E. BOUTROUX : *Science et Religion*. Paris, 1909, p. 196.

ques et religieuses ils se bornent à l'étude des causes secondes, sans rien présumer de l'existence et de la nature de la cause première, ou que, considérant la causalité sociale comme rendant suffisamment compte de tous les faits humains, ils fassent à la question qu'on posait à Laplace : Que faites-vous de Dieu dans votre système, la même réponse que lui : je n'en ai pas eu besoin, attitude qui ne diffère pas de la négation pure et simple, la position du croyant reste la même. Dans l'un comme dans l'autre cas la croyance à l'existence et à l'intervention de Dieu est possible, raisonnable, nécessaire.

Nous avons raisonné jusqu'ici comme si la thèse sociologique était incontestable. En réalité, il n'en est pas ainsi, et multiples sont les objections qui lui ont été ou peuvent lui être faites. Bornons-nous à relever quelques points.

On se rappelle la place centrale occupée par le totémisme dans la sociologie de M. Durkheim. Mais pour être en droit de lui attribuer ce rôle prépondérant, d'en faire dériver jusqu'à nos sentiments et nos concepts actuels, il faudrait tout au moins établir d'une façon irréfutable : d'abord que le totémisme a été universel, comme les sentiments et les concepts qu'il aurait engendrés, en second lieu qu'il est bien, comme le veulent les sociologues, une institution essentiellement religieuse.

Or, on l'a vu, l'universalité du totémisme est un postulat, contesté même par des représentants les plus autorisés de la sociologie : à vrai dire, M. Durkheim est peut-être bien seul de son avis ¹.

¹ A l'exception toutefois de M. Salomon Reinach, mais dont les sociologues n'aiment pas trop être rapprochés.

Bien plus, dans une étude fort suggestive ¹, Marillier s'est attaché à montrer — et ses arguments méritent d'être pris en considération — que le totémisme, loin d'être la cause des institutions qu'on voudrait lui rapporter est le résultat complexe d'une longue évolution religieuse. Le totémisme est impuissant à rendre compte du rite sacrificiel ; les cultes individuels, loin de dériver du totémisme sont au moins aussi anciens que lui et reposent sur des croyances analogues : croyances à la vertu de l'aspersion sanglante, à la valeur du rite magique, etc. De même, ni les cultes ancestraux, ni les cultes agraires ni ceux qui s'adressent à des êtres célestes ne sont réductibles au totémisme. En un mot celui-ci n'est pas originel, mais dérivé. Il ne saurait donc rendre compte d'institutions au moins aussi anciennes que lui.

De son côté, M. Wundt ² fait observer que le totémisme est « solidaire d'une organisation sociale déterminée ». Or, toute organisation telle que le clan, la phratrie, la tribu, représente un stade avancé de l'évolution sociale ; à l'origine, il n'existe que « la masse inorganisée des individus ». Le totémisme étant une institution socialement définie est postérieur à l'organisation sociale qui lui correspond loin d'en être la cause.

C'est une objection analogue que M. Belot exprimait naguère de la façon suivante : Supposons « un Durkheim australien, un peu libre-penseur dans son monde et

¹ *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVI et XXXVII (4 articles sur « La place du Totémisme dans l'évolution religieuse »).

² Cf. en particulier M. MAUSS : L'Art et le Mythe, d'après WUNDT. *Rev. philos.* 1908, t. II.

raisonnant sur son milieu social suivant les mêmes principes ». Il pourrait écrire lui aussi : « Si nous avons maintenant, dans la croyance au totem, et dans la conviction que le sang et par suite les femmes de notre totem sont tabou une *raison nouvelle* pour nous opposer aux unions entre gens du même clan, *cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie*. Elle est un *effet avant d'être une cause*. Nous n'avons pu croire au totem que parce que les clans étaient déjà organisés, et nous n'avons été amenés à croire que nos femmes étaient tabou pour les hommes de notre clan que parce que l'exogamie était déjà instituée. Le totem, le tabou du sang, ce ne sont là que les formes sous lesquelles nous envisageons une réalité existante pour nous l'expliquer à nous-mêmes. Ils peuvent donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née... Le totémisme a dû naître précisément de la nécessité de consacrer l'interdiction des mariages incestueux dont nous avons horreur ; il ne saurait donc expliquer cette interdiction, qui en est la raison d'être, ni cette horreur dont il est le produit ¹ ».

Et cette objection vaut aussi pour toute autre forme de l'organisation sociale ; on est en droit de se demander si ce ne sont pas celles-ci qui ont influé sur les croyances totémiques plutôt que l'inverse.

Comme le fait encore observer M. Belot : « Si la classification des êtres dérive des classifications sociales, l'organisation de ces dernières est donc, originairement du moins, indépendante de la répartition des êtres

¹ G. BELOT. *Rev. philos.*, 1898, t. I, p. 656. Cf. E. DURKHEIM : La prohibition de l'inceste. *Année sociol.* t. I, p. 67 et s.

totémiques qui en serait alors issue... Ne sera-t-on pas, dès lors, ramené à chercher, comme nous l'avons toujours présumé, une explication de l'organisation des règles, des groupes de l'exogamie, etc., plus directe, plus profondément sociale, que celle qui était tirée des représentations totémiques elles-mêmes ? ¹ »

Il y a plus, l'un des savants qui avaient le plus contribué à accréditer l'interprétation religieuse du totémisme, M. Frazer a cru, à la suite des derniers travaux de Spencer et Gillen sur les tribus de l'Australie centrale ², devoir modifier complètement cette interprétation. Suivant Frazer ³, la défense de manger le totem et l'exogamie, loin de pouvoir définir le totémisme primitif, sont des additions relativement récentes. La véritable caractéristique du totémisme est la cérémonie de l'*intichiuma*. Mais cette cérémonie, originairement du moins, eut pour seul but d'assurer la reproduction abondante de l'espèce totémique suivant les procédés de la magie sympathique, et cela non point, tout d'abord, afin d'incarner abondamment le génie totémique du clan, mais pour procurer une abondante nourriture aux clans voisins qui lui rendaient le même service. Le totémisme se définirait donc essentiellement par sa fonction économique et magique, et, très subsidiairement, par sa fonction religieuse.

Ainsi, l'universalité du totémisme, son antériorité par rapport aux formes sociales qu'on voudrait en faire dériver, même sa signification religieuse sont contestées ou niées par les représentants les plus autorisés de la

¹ G. BELOT : *Rev. philos.*, 1904, t. I, p. 548.

² The natives Tribes of central Australia.

³ FRAZER : *Le rameau d'or*, t. II.

science des religions. Cela ne doit-il pas mettre en garde contre une sociologie religieuse, trop unilatérale et fondée sur de si fragiles assises ?

D'ailleurs, même admise la théorie de M. Durkheim supprimerait-elle les difficultés ? N'est-il pas visible au contraire qu'elle en fait surgir de nouvelles ?

Comment, par exemple, accorder avec cette théorie le fait que chez les Egyptiens — celui de tous les peuples où l'hypothèse de l'existence d'un totémisme primitif est le plus vraisemblable étant donné l'extension qu'y prirent de bonne heure les cultes thériomorphiques — les mariages entre frères et sœurs furent non seulement tolérés, mais souvent prescrits ? Et si les Egyptiens, les Perses, etc., après avoir admis et encouragé les unions entre proches parents, en sont venus dans la suite à considérer de telles unions comme incestueuses, à éprouver à leur égard les mêmes sentiments que nous, sans que les moindres traces de totémisme soient intervenues depuis, n'est-ce pas la preuve que celui-ci n'est pas la seule, la vraie cause des interdictions qu'on lui rapporte et que ces interdictions proviennent de tout autres raisons ?

L'identification pure et simple du sacré et du social est-elle d'ailleurs probante ?

Certes, la plupart des phénomènes religieux se passent dans la société et ont besoin d'elle ; même les plus intimes de ces phénomènes en reçoivent une amplitude que ne leur aurait pas communiqué d'elle-même l'âme individuelle. Il est certain que la réunion des fidèles a été de tous temps pratiquée, et considérée comme un puissant moyen pour entretenir et intensifier la foi religieuse. Dans

l'assemblée des fidèles, la foi de chacun est renforcée, affectée d'un coefficient social.

De plus, toute conviction religieuse est d'abord traditionnelle, et même quand elle s'individualise la société ne cesse pas de l'entretenir et de l'amplifier.

Enfin les religions, surtout les religions évoluées, les religions éthiques prétendent orienter la vie religieuse du croyant en vue de la société, et par là s'affirme encore leur caractère social.

Mais si nous nous plaçons à reconnaître avec les sociologues l'influence prépondérante de la société dans les manifestations religieuses — ce qui pour nous ne leur ôte rien de leur valeur — nous ne voyons qu'une hypothèse philosophique absolument injustifiée et à laquelle la science sociologique, dans son propre intérêt, ferait bien de renoncer, dans cette affirmation que les religions sont intégralement des institutions sociales, créées de toutes pièces par la société et pour répondre à des besoins factices suscités par elle.

Encore une fois, s'il est incontestable que nous recevons le bagage religieux des générations passées, comme l'ensemble de leurs notions scientifiques, esthétiques, cela ne prouve nullement que la causalité sociale suffise à rendre compte du fait religieux ; s'il est incontestable que la foi religieuse reçoit une vive impulsion de certains états d'âme collectifs, rien ne prouve qu'elle ait surgi à l'origine d'un état analogue. Que M. Durkheim n'oublie pas si vite ses propres affirmations : les causes qui maintiennent une institution, un sentiment, une idée, ne sont pas nécessairement celles qui lui ont donné naissance.

En dépit des faits allégués par les sociologues, on ne peut considérer l'identification du sacré et du social que

comme une hypothèse métaphysique. Si la société reconnaît à certains objets, à certaines pratiques le caractère sacré, rien ne prouve que c'est elle qui la première a eu l'idée de le leur attribuer, encore moins que le caractère sacré soit dans ces objets et ces pratiques la projection de la société elle-même.

D'ailleurs, il faut bien le dire, c'est la notion même de la société qui est, ici, entachée de métaphysique. Certes, il n'est pas question de contester le rôle prépondérant de la société sur l'individu. Avec Cl. Bernard nous pensons que « la connaissance de l'homme isolé ne nous apporterait pas la connaissance de toutes les institutions qui résultent de son association et qui ne peuvent se manifester que par la vie sociale ¹ ». Seulement, partant de cette vérité que « l'homme n'est ce qu'il est que dans la société et grâce à elle », on a le tort d'en inférer sans aucune preuve qu'il reçoit tout de la société, qu'il est intégralement son œuvre. Que la sociologie ait le droit de proclamer la spécificité des faits sociaux, nul ne le conteste, mais on doit lui contester, par contre, comme à tout autre science, celui « d'hypostasier ce qu'elle a le droit d'abstraire ² ». Or, ne nous représente-t-elle pas la société comme une véritable entité douée de sensibilité, de réflexion, de volonté ? N'en vient-elle pas à nier toute activité de la volonté réfléchie individuelle, à faire dépendre l'évolution sociale non plus de celle-ci, mais d'une mystérieuse conscience anonyme. Pareille conception de la sociologie est en réalité une métaphysique de la socio-

¹ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 157.

² Ch. BOUGLÉ : *Sociologie, psychologie et histoire. Rev. de Méta.*, 1896, p. 368.

logie. « Elle est un réalisme sociologique, elle ajoute... un monde nouveau de réalités à ceux dont s'étaient occupés les métaphysiques antérieures ¹ ».

Les sociologues oublient « que les faits sociaux varient quand les individus varient... La loi qu'applique le juge n'est pas celle qu'a conçu le législateur ; la même église n'est pas la même pour le prêtre et pour l'architecte. S'ils ne sont pas interprétés par chaque conscience, les textes de lois, les actes habituels, les préceptes moraux demeurent lettre morte... [Les institutions sociales] sont vivifiées par les réflexions individuelles ² ».

Quoi de plus social que le langage ? Il est clair qu'il est apparu pour répondre à des besoins d'ordre social ; bien plus, chaque signe, chaque mot est affaire de convention, de tradition, donc social au premier chef. Il n'est cependant pas douteux que le langage, s'il éveille en nous des sentiments, des représentations, ne les produit pas : « On a beau seriner des mots à un enfant : il n'acquerrait jamais les idées correspondantes non plus qu'un perroquet s'il n'était capable de les construire lui-même, de les créer en lui et par lui... Le langage n'est, matériellement, qu'un bruit, une succession de vibrations se propageant dans l'air d'une bouche à une oreille. Il est comparable au fil métallique ou mieux au courant qui relie deux postes

¹ F. SIMIAND : *Rev. de Métaphysique*, 1898, p. 650.

Ceci est particulièrement manifeste dans l'article de M. Durkheim cité plus haut. *Rev. de Métaphysique*, 1909, p. 733-756.

² P. LAPIE : *Rev. de Métaphysique*, 1895, p. 314-315.

« Les doctrines et les systèmes, a écrit Brunetière, n'agissent que dans la mesure où ils sont compris et ceux qui les adoptent en sont autant les inventeurs que ceux qui les ont enseignés ». Jansénistes et Cartésiens, *Etudes critiques*, t. IV, p. 119.

télégraphiques. Et, de même qu'un observateur qui enregistrerait les vibrations du courant n'y trouverait rien qui ressemble à une idée, de même le langage n'est pas à proprement parler un véhicule pour la pensée : chacun de nous est obligé, dans la solitude close de sa conscience, d'interpréter tous les signaux matériels qu'il reçoit, et de construire son cadran ¹ ». En fin de compte « l'homme n'a pas la raison parce qu'il est animal social ; il est animal social parce qu'il a la raison... la raison n'est pas fille de la cité ; elle en est la mère ² ».

On insiste sur l'hétérogénéité de la pensée collective et de la pensée individuelle. Mais, encore une fois, autre chose est d'affirmer comme nous y autorise la psychologie des foules que les hommes associés pensent d'une façon spéciale, autre chose de dire que le résultat de cette pensée est absolument indépendant des pensées individuelles. S'il en était ainsi, on ne voit pas pourquoi une société de singes ne présenterait pas des phénomènes de sensibilité et d'idéation collectives analogues à ceux que présentent les sociétés humaines ; on ne voit pas pourquoi des animaux vivant en groupe n'auraient pas eux aussi leur religion. Or, encore que quelques chercheurs se soient évertués à trouver un rudiment de sentiment religieux dans les sociétés animales, nous ne pensons pas qu'on y ait découvert de religion répondant, même de loin, à la définition qu'en donne M. Durkheim.

Bien qu'on ne conçoive guère l'existence d'une pen-

¹ COUTURAT : La logique et la philosophie contemporaine. *Rev. de Métaphysique*, 1906, p. 328.

² COUTURAT : La logique et la philosophie contemporaine. *Rev. de Métaphysique*, 1906, p. 327-328.

sée collective indépendante des consciences individuelles, ce qu'on se demande surtout, c'est « comment la pensée collective aurait la moindre prise sur les individus si ceux-ci ne se reconnaissaient en elle, et ne contenaient déjà à quelque degré ce qui la caractérise ¹ ».

Or, les déclarations de M. Durkheim sont expresses sur ce point : « Spontanément l'homme n'était pas enclin à se soumettre à une autorité politique, à respecter une discipline morale, à se dévouer, à se sacrifier. Il n'y avait rien dans notre nature congénitale qui nous disposât à devenir les serviteurs de divinités, emblèmes symboliques de la société, à leur rendre un culte, à nous priver pour leur faire honneur. C'est la société elle-même qui, à mesure qu'elle s'est formée et consolidée, a tiré de son propre sein ces grandes forces morales devant lesquelles l'homme a senti son infériorité ² ».

Mais de tout cela, scientifiquement parlant, qu'en sait M. Durkheim ? Se fonde-t-il sur des faits réels ? N'émet-il pas plutôt d'invérifiables, de dangereuses hypothèses qui risquent de discréditer la science sociologique et de compromettre les résultats acquis ?

Pour être en droit de faire procéder la religion de la vie collective, il faudrait que la sociologie fût tout au moins en mesure d'établir :

1° Que tout homme vivant en société est religieux.

2° Que tout homme ne vivant pas en société est areligieux.

¹ G. BELOT : La religion comme principe sociologique. *Rev. philos.* 1900, t. I, p. 294.

² E. DURKHEIM : Pédagogie et sociologie : *Rev. de Métaphysique*, 1903, p. 46.

3° Que l'évolution historique de la religion est l'œuvre de la société indépendamment de toute intervention individuelle.

Point n'est besoin de discourir longuement pour montrer la fausseté du premier point. L'individu irréligieux, l'homme qui ne pratique pas, puisqu'il ne saurait être ici question des sentiments profonds, n'est pas un échantillon rare ¹. Il est possible pour un individu de rejeter ou de négliger les croyances et les pratiques religieuses de son milieu. Et le fait même que cet acte d'indépendance pourra lui attirer le mépris, la haine, la persécution, montre le cas que la collectivité fait de la pensée individuelle, à quel point elle la redoute. L'individu ne lui apparaît pas comme la marionnette qu'elle peut à son gré mettre en mouvement ; il est, au contraire, libre, autonome, et, de son point de vue, dangereux par le fait même de son autonomie.

Oserait-on prétendre que l'homme n'ayant aucun contact avec la société est fatalement voué à une absence totale de religion ? Les faits semblent établir le contraire. Certes l'individu vivant en dehors de la société est inconcevable, mais certaines infirmités peuvent s'opposer à toute relation entre lui et son milieu social. Il est regrettable que nous ne disposions pas ici d'un nombre considérable de faits soigneusement observés. Rappelons du moins ceux dont nous disposons.

A l'âge de deux ans, Laura Bridgman ² à la suite d'une

¹ La fausseté de ce premier point est plus manifeste encore si on considère les sentiments intimes. On n'est pas chrétien du fait qu'on naît dans un tel milieu, on devient chrétien ; d'ailleurs les cas de dissolution de la foi ne sont pas rares.

² M. Ribot a rendu compte en son temps du livre de Mrs. Swift Lamson sur Laura Bridgman. Cf. *Rev. philos.*, 1879, t. I.

fièvre scarlatine très grave devint aveugle et sourde. À huit ans, elle entra à l'institut de Boston où elle apprit l'alphabet des sourds-muets. Laura qui, avant son entrée à Boston, n'avait aucune idée de Dieu, parvint à acquérir par raisonnement la notion d'un être mystérieux cause des phénomènes qu'elle percevait. Deux ou trois ans plus tard, elle pose des questions de plus en plus pressantes jusqu'au jour où le Dr Howe qui avait pour principe de ne jamais laisser parler de Dieu à l'enfant, lui écrivit pour répondre à ses questions et l'autorisa à lire la Bible.

Hélène Keller, aveugle, sourde-muette, interrogeait, dès l'âge de huit ans, son institutrice : « D'où suis-je venue ? Où irai-je quand je mourrai ? » Non satisfaite des réponses qu'on lui faisait elle arriva à penser qu'il devait exister une puissance supérieure aux hommes dont la terre et tout l'univers était l'œuvre. Et un jour elle voulut savoir quel était le nom de cette puissance merveilleuse dont ses propres raisonnements lui avaient révélé l'existence.

M. Lechalas qui a rappelé ces deux cas ainsi que celui de Marie Heurtin, dans un assez récent article ¹, conclut qu'il en est des individus jouissant de tous leurs sens comme des aveugles sourdes-muettes dont il vient d'être question, et que, si puissante que soit l'influence de la société, elle se borne à développer un germe préexistant dans la conscience individuelle.

Contre cette thèse, il est vrai, on pourrait invoquer l'hérédité, et réduire l'existence d'un tel germe à une prédisposition atavique. Mais, pourrait-on répondre, parmi les ascendants d'un individu, s'il y a des hommes religieux, il y

¹ LECHALAS : *Rev. philosophique*, 1^{er} janvier 1909.

en a aussi d'incroyants. D'ailleurs en matière de religion comme sur bien d'autres points l'hérédité est loin d'avoir la rigueur qu'on serait tenté de lui attribuer : on n'en peut douter quand on considère la rapidité avec laquelle un nègre d'Afrique arrive à s'assimiler l'essence même de l'Evangile.

En résumé, non seulement les sociologues sont dans l'impossibilité d'établir que l'homme qui se serait développé en dehors de toute influence sociale serait nécessairement areligieux, mais les faits qu'on pourrait alléguer, encore qu'ils soient insuffisamment observés pour fournir un argument péremptoire, tendent plutôt à prouver le contraire.

Mais c'est surtout à propos du troisième point formulé plus haut que les faits nous paraissent infliger le démenti le plus formel à l'hypothèse sociologique : loin d'être l'œuvre de la société, l'évolution religieuse historique de l'humanité est avant tout déterminée par des consciences individuelles.

Sur la question des origines on peut postuler avec les sociologues une forme indéterminée et rudimentaire de religion sociale, ou bien affirmer, comme Tarde le faisait pour les sciences, qu'elle a commencé par être « une poussière de petites découvertes éparses et sans lien ». Mais ce qui est incontestable, c'est que pour si haut que l'on remonte dans le passé historiquement connu, on constate que tout progrès décisif est dû à des interventions individuelles. Le progrès ne se réalise pas suivant une évolution rectiligne, mais par à-coups, par bonds successifs, et le progrès religieux n'échappe pas à cette commune règle. Ces à-coups, ces bonds sont dûs à l'apparition d'individus exceptionnellement doués. En un

sens, on peut dire que la société est avant tout conservatrice : elle maintient et transmet les résultats acquis, mais toute création nouvelle, tout accroissement proprement dit en est indépendant.

Volontiers, nous appliquerions à l'évolution religieuse les remarques si suggestives de M. Belot sur la formation des idées morales. Il s'agit de « la conscience spontanée... des innovateurs de la conscience commune, de ces génies moraux qui semblent apparaître de loin en loin dans l'humanité. Celle-là n'est pas le reflet plus ou moins confus et déformé de la moralité vulgaire ; elle est au contraire l'initiatrice d'un idéal nouveau... Elle décide non pour un homme ni pour un peuple, mais pour l'humanité, non pour le moment présent, mais pour un avenir indéterminé. Ces grands meneurs ignorent d'où vient le grain qu'ils jettent d'une main aussi confiante que téméraire sur une terre mal préparée et ne verront jamais lever une moisson qui doit mettre des siècles à mûrir ¹ ».

De même, à l'origine de toutes les religions historiques, à l'origine de tous les renouveaux de la foi religieuse, il y a une ou plusieurs personnalités supérieures, que ce soit Confucius, Mahomet ou Jésus-Christ, Moïse, Bouddha ou Luther.

Tout ce qu'il y a de vraiment nouveau est l'apport de l'une de ces individualités extraordinaires, véritables *variations spontanées* qui apparaissent çà et là, d'une façon imprévisible, sur le champ de l'histoire et communiquent une impulsion nouvelle à la race tout entière. Ils apportent quelque chose d'insoupçonné jusqu'ici, et cè

¹ G. BELOT : En quête d'une morale positive. *Rev. de Métaphysique*, 1906, p. 172. Cf., *Rev. philos.*, 1900, p. 296.

quelque chose, ils le tirent moins du milieu et des circonstances au sein desquels ils vivent que de leur propre conscience alimentée sans cesse à une source invisible.

« Des centaines de millions, des milliards d'individualités se succèdent sur la terre, et leur vie n'a pas d'autre objet que de recevoir et de transmettre la vie. Elles naissent dans l'indifférence et meurent dans l'oubli.

Mais, à certains carrefours d'histoire, des êtres admirablement doués et organisés paraissent : leur existence est un prodige et leur mémoire ne s'effacera jamais. Encore une fois, sur le fait et les causes de leur apparition, toutes les tentatives d'explications rationnelles sont vaines. Ils naissent parce qu'ils doivent naître. Leur astre paraît et disparaît comme un météore. Leur mission accomplie, ils tombent, laissant derrière eux une longue traînée de lumière... Des faits si nombreux, si semblables, et si autorisés ne peuvent être écartés de l'histoire. Encore une fois, c'est tout le travail des idées humaines pendant des siècles qu'il faudrait effacer. Visions ou révélations, ces phénomènes psychologiques apparaissent avec une fréquence et une efficacité incontestables, non pas chez des esprits faibles ou dévoyés, mais chez des natures vigoureuses, entières, agissantes, chez des âmes maîtresses... » « visionnaires », très grands cœurs, très grands esprits, créateurs, réformateurs, organisateurs, inspireurs en même temps qu'inspirés..., meneurs d'hommes et de peuples ».

« Or ces personnalités, de forte tension intérieure et de puissante détente extérieure, ont en elles un trésor d'énergie vitale qu'elles renouvellent sans cesse par un contact mystérieux avec la fontaine de toute vie. Elles puisent, dans cette réserve inconnue, les trésors merveil-

leux dont elles font largesse à l'humanité. La solitude et la méditation sont, pour elles, les sources inépuisables de l'action. De telles âmes, quand elles se concentrent et se ramassent en quelque sorte, avec une force d'abstraction, incompréhensible à notre société dispersée, se trouvent naturellement en prière, c'est-à-dire en instance de Dieu ¹ ».

Au fond, il ne faut pas se le dissimuler, c'est l'essence même de la religion qui a complètement échappé aux sociologues.

Leur première démarche, on se le rappelle, avait été pour donner des faits religieux une définition purement formelle ; ils ne cherchaient pas à en exprimer le contenu, mais seulement à en déterminer les caractères morphologiques les plus généraux.

Nous ne contestons pas la légitimité d'une telle définition ni l'intérêt bien réel que présente l'étude des faits religieux envisagés dans leurs caractères purement extérieurs. Seulement la grave erreur des sociologues a été d'oublier bien vite l'insuffisance de leur point de vue, d'en venir plus ou moins consciemment à réduire toute la religion à la définition, de leur propre avis partielle, qu'ils en avaient donnée ². A trop se répandre dans l'étude du

¹ G. HANOTAUX : Jeanne d'Arc. *Rev. des Deux-Mondes*. 1^{er} juin 1910, p. 506, 513-515.

² C'est ainsi qu'on en vient à proposer avec M. S. Reinach cette définition déjà fameuse de la religion « Un ensemble de scrupules qui font obstacles au libre exercice de nos facultés » (*Orpheus*, p. 4). M. S. Reinach, lui aussi, proteste (*Orpheus* p. 3 ; cf. *Bulletin de l'Union pour la vérité* : 15 nov.-1^{er} déc. 1909, « Quædam pro Orpheo ») qu'il n'a voulu donner qu'une défini-

rite, de la mythologie, du folklore, c'est-à-dire de toutes les manifestations religieuses où la complexité et la richesse de la forme arrivent aisément à dissimuler l'idée, où « l'individualité indistincte, indiscernable peut être niée ¹ », une telle erreur était inévitable.

Il est regrettable, par exemple, qu'au lieu de borner leur étude de la Bible à certains chapitres du Pentateuque, les sociologues n'aient pas aussi tenu compte des livres prophétiques et des Evangiles. Il est regrettable qu'ils aient oublié que le Code Sacerdotal est postérieur au Jéhoviste, à l'Elohiste et à la plupart des livres prophétiques, fait qui est loin de fortifier la thèse sociologique. Une étude d'ensemble de la Bible leur aurait montré la lutte acharnée soutenue par les prophètes de tous les temps, ces novateurs profondément religieux cependant, contre les religions établies, trop matérialistes à leur gré; ils auraient vu le rôle absolument accessoire joué par le rite chez les hommes les plus incontestablement religieux; ils auraient vu que, loin de lui donner naissance, c'est seulement « lorsque toute foi vivante en est bannie ² » que les formes religieuses peuvent s'immobiliser, et que, chronologiquement, le prêtre suit toujours le prophète, loin de le précéder; ils auraient remarqué cette tendance de la religion à devenir toujours plus personnelle et inté-

tion *minima* de la religion. Le malheur est que la suite du livre justifie pleinement la définition proposée et montre qu'elle est suffisante.

¹ G. LANSON : L'histoire littéraire et la sociologie. *Rev. de Méta.*, 1904, p. 623.

² L. MARILLIER : Art. Religion, dans la *Grande Encyclopédie*, p. 342.

rieure¹ ; enfin, ils auraient vu que, loin de négliger l'individu comme tel ou de le sacrifier à la société, les hommes vraiment religieux l'ont souverainement exalté, qu'ils ont vu en lui la fin véritable, qu'ils lui ont concédé une valeur infinie : « que donnerait un homme en échange de son âme ? » demande Jésus². Et la réponse n'est pas douteuse, puisque le monde entier a moins de prix.

Une théorie des faits religieux, si positive qu'elle soit, n'a pas le droit de « faire entièrement abstraction de l'idée que la religion a d'elle-même pour ne considérer le phénomène religieux que d'un point de vue exclusivement objectif³ ». Le considérer uniquement de ce point de vue, c'est lui ôter son caractère propre, sa spécificité, et même, aux yeux du croyant, le défigurer entièrement.

Sans doute, comme le fait observer M. Le Roy, le fait religieux a un aspect psychologique, sociologique, historique, philosophique « mais il est aussi religieux... Chaque théorie, psychologique, sociologique, historique, philosophique en représente et en explique une part, mais non peut-être ce qu'il a de proprement religieux. Quelles que soient les origines phénoménales de la religion, quels que soient encore ses accompagnements, seule une théorie religieuse elle-même pourra rendre compte de ce qu'il y a de précisément religieux dans la religion⁴ ».

¹ « Les prophètes d'Israël et l'enseignement du Christ ont à ce point mis en relief la prépondérance de la disposition intérieure, que les âmes religieuses tendent de plus en plus à croire que, là où ces dispositions font défaut, il n'y a point de religion du tout » E. BOUTROUX. *Science et Religion*, p. 203-204.

² MARC 8 : 37.

³ E. BOUTROUX : *Bulletin de Société française de philos.* (février 1909), p. 60.

⁴ E. LE ROY : *Bulletin de la Soc. française de philos.* (février 1909), p. 42.

Et ce point de vue qui nous paraît incontestable entraîne avec lui une méthode d'étude éminemment féconde. Les sociologues ont eu le grave tort de chercher exclusivement dans un lointain passé l'explication du présent. Mais n'est-il pas évident que le présent doit aussi bien entrer en ligne de compte dans l'explication du passé, que le passé dans celle du présent ? « Etudions les phénomènes qui, actuellement, peuvent présenter l'image la plus fidèle de la religion et nous permettre de nous élever par analogie à des phases lointaines. Et alors nous comprendrons que si, dans la religion parfaite, l'essence de la piété réside dans le sentiment intérieur, la conscience morale, la volonté, c'est que, malgré certaines apparences extérieures, malgré certaines formes provisoires, il y a toujours eu à la racine même de la religion un certain minimum d'expérience religieuse, un ferment distinct et indépendant d'expérience religieuse ¹ ».

Concluons cette étude en coordonnant et en complétant quelques-uns des résultats auxquels nous sommes parvenus.

L'école sociologique, il faut le reconnaître, a déjà rendu à différents points de vue des services de premier ordre.

Par ses nombreux et solides travaux elle a largement contribué à augmenter en France l'intérêt pour les études religieuses ; elle a posé des principes de méthode qui, s'ils nous ont paru insuffisants à eux seuls, n'en sont pas moins fort heureux ; les interprétations proposées par elle de plusieurs institutions religieuses valent d'être prises en considération.

¹ H. Bois : *Rev. de Théo.*, 1^{er} juillet 1909, p. 337-338.

L'école sociologique a fort heureusement mis en lumière le caractère foncièrement — sinon exclusivement — social des faits religieux, et ce point est de la plus haute importance. Les penseurs religieux l'ont compris et ont rendu à la sociologie l'hommage qu'elle méritait ¹. Peut-être sous l'influence de Schleiermacher, les théologiens protestants ont en général trop méprisé l'étude des formes extérieures par lesquelles la religion se manifeste, évolue, se transmet. Certes, personne ne conteste qu'en religion plus que partout ailleurs le fond doive l'emporter sur la forme, seulement gardons-nous d'oublier que fond et forme agissent et réagissent sans cesse l'un sur l'autre. Comme l'a fort bien dit M. Boutroux : « Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps ; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps ² ».

Enfin, la sociologie a insisté avec beaucoup d'à-propos sur le fait si important de l'obligation. Elle en a rappelé le caractère suprapsychologique, et, en proclamant son irréductibilité à la conscience individuelle, elle a fait ressortir la nécessité de lui acorder une origine transcendante.

Cependant, en dépit des services qu'elle a rendus, nous n'avons pas hésité à faire des réserves sur plusieurs points essentiels de la sociologie religieuse. Nous les résumerons en disant que les sociologues ont commis la grave erreur de tenter, à côté de leur science de la religion, une véritable philosophie de la religion, et d'avoir mis celle-là

¹ « La méthode sociologique fournit une excellente contribution à la connaissance de la religion lorsqu'elle met en lumière les caractères sociaux, réels, quoique dérivés, du fait religieux ». H. BOIS, *Rev. de Théologie*, 1^{er} juillet 1909, p. 334.

² *Science et Religion*, p. 339.

au service de celle-ci. La méthode sociologique, digne du plus haut intérêt quand il s'agit d'étudier les formes dans lesquelles la religion se réalise — et le plus souvent aussi s'immobilise — doit s'interdire toute considération sur le fond des choses. Elle doit se rappeler qu'elle est partielle, nullement exhaustive. La sociologie ne conservera le crédit et la considération auxquels elle a droit que dans la mesure où elle s'efforcera de rester uniquement une science. Si les institutions religieuses peuvent être, comme telles, objet de science — et ceci nous paraît incontestable — ce n'est pas du dehors que l'on peut saisir l'essence du fait religieux.

Ici, c'est au point de vue même du croyant qu'il convient de se placer, et il est sans doute impossible de rien saisir au sens profond de la religion si l'on n'est soi-même, en une certaine mesure, un homme religieux. Or le sens religieux n'est probablement pas celui qui fait le moins défaut aux sociologues.

Les sociologues nous paraissent dans la situation d'un homme fort intelligent qui entendrait prononcer un éloquent discours en une langue étrangère : il pourrait étudier l'harmonie des phrases, leur cadence, leur nombre, il pourrait même observer qu'à certaines intonations correspondent des états d'âme déterminés de l'auditoire. Aurait-il pour cela le droit de conclure qu'il n'y a rien de plus dans le discours que ce qu'il en perçoit lui-même ? Aurait-il surtout le droit d'affirmer que les émotions ou les enthousiasmes qu'il a remarqués dans la foule sont créés de toutes pièces par la forme du discours. N'est-il pas évident, au contraire, que la forme — sans être négligeable, tant s'en faut — est pourtant secondaire, que l'essentiel c'est l'idée exprimée, et que celle-ci, loin d'avoir

été entièrement suscitée par celle-là lui préexistait, qu'elle l'a créée pour se préciser et se communiquer ?

Surtout la sociologie, en tant que philosophie de la religion, renferme en elle-même un germe de mort. Elle ne tend à rien moins qu'à ruiner les objets dont elle se proposait l'étude. Le sacré, l'obligatoire, déclarent les sociologues, c'est tout simplement le social ; les êtres surnaturels dont l'imagination humaine a peuplé son ciel ne sont que la personnification des forces sociales ; ils n'ont d'autre réalité et d'autres pouvoirs que ceux dont les sentiments exaltés d'un groupe d'hommes les ont un jour dotés. Mais n'est-il pas clair que « le jour où, instruits par les sociologues, les hommes s'apercevront de la mystification dont ils sont l'objet, ils cesseront d'avoir, pour les institutions sociales, [pour les objets de la religion en particulier] le respect superstitieux dont ils étaient pénétrés ? Ils pourront continuer à les apprécier comme relativement stables et utiles : ils ne les tiendront plus pour sacrées ¹ ».

Et ici les critiques si pénétrantes adressées par M. Durkheim à l'animisme et au naturisme nous reviennent en mémoire : En vérité « Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite ? ».

Vu :

Le Président de la soutenance,

H. MONNIER.

Vu :

Le Doyen,

E. VAUCHER.

¹ E. BOUTROUX : *Science et religion*, p. 205.

² Les Origines de la pensée religieuse. *Rev. philos.* 1909, t. I, p. 28.

Table des Matières

	Pages.
BIBLIOGRAPHIE	3
INTRODUCTION	5

CHAPITRE I

La sociologie avant l'école de M. Durkheim

Aug. Comte, Herbert Spencer, Guyau, Tarde.....	11
--	----

CHAPITRE II

Les principes de la méthode sociologique actuelle

Caractères morphologiques des faits sociaux. Nature de ces faits. Méthode proposée pour l'étude des faits sociaux.	
Originalité du système.....	29

CHAPITRE III

Application de ces principes à la Science des religions

Définition des phénomènes religieux. Critique de l'animisme et du naturisme. Le sacré c'est le social : le totémisme ; le sacrifice ; la magie, le mana ; l'idée de temps.	
Conclusion	43

CHAPITRE IV

Observations critiques sur quelques points de la doctrine

Possibilité d'une action divine dans la subconscience collective. Objections à l'interprétation sociologique du totémisme. Sur l'identification du sacré et du social. La notion de société chez les sociologues. Ce qu'il faudrait démontrer. Toute invention est d'origine individuelle. Une théorie de la religion doit être, en quelque mesure, religieuse	71
--	----

CONCLUSION	99
------------------	----

